الفرقة الهامشية في الإسلام

بحث في تكون السنّيّة الإسلاميّة
ونشأة الفرقة الهامشية وسيادتها واستمرارها



تأليف
المنصف بن عبد الجليل



المنصف بن عبد الجليل

الفرقة الهامشية في الإسلام



الفرقة الهامشيـة في الإسلام

ليس القارئ العربي والمسلم عموماً متعوّداً على أن يَكتُب في الدين غير الذين أهّلتهم لذلك المؤسسة الدينيّة التّقليديّة، ولكنه ليس متعوّداً كذلك على الكتابات التي تخرج عن الثنائيّات التي كرّسها هؤلاء وتسعى إلى تطبيق مناهج في الدراسة ذات غايات معرفيّة لا نفعية مباشرة وتهدف إلى إدراك أفضل لحقيقة الآراء والمواقف ذات الصلة بالدين لا إلى الحكم لها أو عليها، ولهذا السبب فإنّـه لا يسعنا إلا أن نحييَ الجـرأة التي تحلّى بها المنصف بن عبد الجليل حين اقتحم البحث في «الفرقـة الهامشيّـة في الإسلام» على غير الأسس المعهودة.

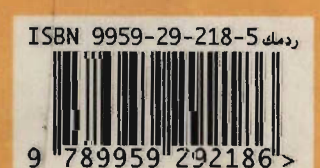
إنّ استيعاب المؤلف لسُبُل الدراسة الإناسية والتاريخية بالخصوص لَواضح من خلال مناقشته لعديد الآراء الواردة فيها مناقشة علمية هادئة لا أثر فيها للتشنج أو لتوزيع الأحكام المعيارية كيفما اتّفق، أمّا سعة الاطّلاع البارزة في هذا العمل المتميّز فخصلة لا يقدّرها حقّ قدرها سوى الذين يعلمون مدى صعوبة الحصول على الوثائق المعتمدة لدى الفرق التي عانت عبر تاريخها من الاضطهاد فانكفأت على نفسها لا تفشي أسرارها - متى كانت مدوّنة - إلا لأتباعها دون الأجانب عنها والغرباء.

وسيكتشف القارئ بالإضافة إلى كل هذه المزايا عملاً يجمع بين عمق التفكير، ودقة العبارة وأناقتها، مما يخفّف عنه بعض التخفيف من جفاف المباحث المقتحمة وعسر تمثّلها على حقيقتها.

عبد المجيد الشرفي



موقعنا على الانترنت:
www.oeabooks.com


ISBN 9959-29-218-5 ردمك
9 789959 292186



الفرقة الهامشية في الإسلام



الفرقة الهامشية في الإسلام

بحث في تكون السنّيَّة الإسلاميَّة ونشأة الفرقة الهامشيّة وسيادتها واستمرارها

تأليف
المنصف بن عبد الجليل

دار المدار الإسلامي

الطبعة الأولى

كانون الثاني/يناير/اي النار 2005 إفرنجي

رقم الإيداع المحلي 5934/ 2004
ردمك (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-218-5
دار الكتب الوطنية/ بنغازي ـ ليبيا

تصميم الغلاف: نقوش

دار المدار الإسلامي

أوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج، طابق 5،
خليوي: 933989 ـ 03 ـ هاتف وفاكس: 542778 ـ 1 ـ 00961 ـ بريد إلكتروني: szrekany@inco.com.lb
ص.ب. 14/6703 ـ بيروت ـ لبنان
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر، ص.ب: 13498،
هاتف: 3407010 . 21 . 00218 – 3407012 . 21 . 00218 – 3407013 . 21 . 00218 – فاكس: 3407011 . 21 . 00218
طرابلس ـ الجماهيرية العظمى ـ oeabooks@yahoo.com

الإهــداء

إلى وطـني تونس،

يتراءى لي كل يوم في عيون

طلبتي، اعـتزازاً

واعـترافاً بالجميل.



تقديم

في التَّاريخ الإسلامي كما في تاريخ سائر الحضارات كانت كل المؤسسات المجتمعية تقوم على المشروعية الدينية، وكانت الملل والنحل تحتاج في انتشارها وبقائها إلى أن تنشىء طقوساً خصوصية وعقائد مميَّزة. ومن التفاعل بين هاتين الظاهرتين اكتسى التديّن الطابع الذي لازمه حتى العصر الحديث وهو طابع الإقصاء، إقصاء الآخر المختلف في فكره أو سلوكه والعمل على احتوائه بشتى الطرق والوسائل متى كانت الظروف مواتية أو الانزواء على الذات متى لم تسمح الظروف بالتوسع. ولعل أخطر ميزة للتديّن التقليدي أنه كان يُذيب الفرد في المجموعة بجملة من الآليّات النّظرية والعمليّة، فلا مجال للتفرد في الفهم والتأويل والاعتقاد والعمل إلا داخل السياج الدغمائي المتفق عليه صراحة أو ضمنياً وفي نطاق الحدود المضبوطة للسلوك القويم وتقوم التنشئة الاجتماعية والرقابة في هذا الصدد بدور أساسي في جعل الفرد متماهياً مع المجموعة في آمالها وآلامها. ومن آيات نجاح هذا التماهي أن لا يشعر الإنسان بالحاجة إلى تخطّي الحدود المرسومة وأن تبدو له القيم الشائعة قيماً بديهية بل ضرورية يؤنّبه ضميره قبل أن يعاقبه المجتمع من حوله إن خرج عنها أو حدَّثته نفسه بالميل إلى ما يخالفها.

من هنا كانت السنَّة المألوفة في الكتابة عن الفِرقِ والملل والنحل تقتضي أن ينتصب المؤلف مدافعاً عن الجماعة التي ينتمي إليها وعدّ آراء الجماعات

المخالفة زيغا عن الحق وبدعة وهوى أو زندقة وهرطقة، فواجبه الأكيد مقاومتها ودحضها على أنّها كفر أو مؤدية إلىٰ الكفر. وعندما يكتفي باعتبارها شُبَها في حاجة فقط إلى أن ترفَع، كما هو الشأن عند الشهرستاني مثلاً، كان ذلك عنواناً على اتّساع أفق الرجل وعلامة على تسامحه. ولعل أبا الرّيحان البيروني في عرضه لعقائد الهند بالخصوص كان يمثّل الشذوذ في هذا المجال، فلا أثر عنده للأحكام المعياريّة، بلهَ السب والشّتم، والحال أنَّ الأمر يتعلّق بمعتقدات وثنية هي نقيض التّوحيد الذي يؤمن به.

ذكّرنا بهذه الحقائق البسيطة في ظاهرها، لكن العميقة في أبعادها ونتائجها، لأن القارىء العربي ـ وحتى المسلم عموماً ـ غير متعوّد على الدراسات التي تتناول الظواهر الدينية متوسّلة بالعلوم الإنسانيَّة. فقد استقرَّ في ذهنه أنَّ علماء الدين هم المؤهّلون دون غيرهم للخوض في هذا الميدان، يبيّنون الحلال والحرام والحق والباطل والخطأ والصواب والهدى والضلال، ودَخَلْنَ الإقصاء الذي مارسه هؤلاء العلماء منذ أن ميّز الشافعي بين من «كلّفوا في أنفسهم» ومن «كلّفوا في غيرهم». والحق أنَّ موقف الممثّلين للمؤسسة الدينيَّة في الإسلام لا يختلف عن موقف نظرائهم في مختلف الديانات. وإن كان من فارق بين الكهنوت المسيحي ورجال الدين عند الشيعة وبين أحبار اليهود وعلماء الدين عند أهل السنة فهو في طبيعة التّنظيم لا في مشمولات هؤلاء وأولئك حين يتعلّق الأمر بالتعبير عن الإيمان والكفر وعن مقتضيات ذلك الإيمان. إلا أنَّ اللاهوت المسيحي قد شهد منذ عصر النهضة الأوروبية معارضات متعدّدة الألوان والمحتوى انتهت إلى حمله حملاً في المجمع الفاتيكاني الثاني على الإقرار بحرية الضمير وبمشروعية البحث خارج الأطر الدينية المعهودة، فغلّب بذلك استقامة الضمير على ما سواها من الاعتبارات، وكانت خاصية الأقليات اليهوديّة تفرض عليها التضامن بين أفرادها والتسامح في شأن الاختلافات التي تنجم بينهم فتعددت التيارات داخل اليهوديَّة بشكل لافت، بينما لم يعرف الفكر الإسلامي مثل هذه المعارضة، أو بالأحرى هي موجودة ولكنه لم يُسمَح لها بحريَّة التَّعبير، ممَّا حرمه من التجدّد وملاءمة قيم العصر،

وأدّى إلى انسلاخ العديد من المسلمين «الجغرافيّين» عن دينهم في صمت، وما زال رجال الدين يعتبرون أنَّ الدنيا بخير ما دامت الأفواه مكمَّمة والمظاهر مَصُونة، وويل لمن تحدّثه نفسه بالإصداع بما يخالف تعاليمهم أو يفصح عن تهافت مقالاتهم.

ليس القارىء العربي والمسلم عموماً متعوّداً إذن على أن يَكتُب في الدين غير الذين أهّلتهم لذلك المؤسسة الدينيَّة التّقليديّة، ولكنه ليس متعوّداً كذلك على الكتابات التي تخرج عن الثنائيّات التي كرّسها هؤلاء وتسعى إلى تطبيق مناهج في الدراسة ذات غايات معرفيّة لا نفعية مباشرة وتهدف إلى إدراك أفضل لحقيقة الآراء والمواقف ذات الصلة بالدين لا إلى الحكم لها أو عليها. ولهذا السبب فإنّه لا يسعنا إلا أن نحيّي الجرأة التي تحلّى بها المنصف بن عبد الجليل حين اقتحم البحث في «الفرقة الهامشيّة في الإسلام» على غير الأسس المعهودة، فلم يعتن بالنصيريّة/ العلويين والبابيّة/ البهائية إلا من حيث القوانين التي خضعت لها نشأة كل فرقة وتطوّرها ومن حيث علاقتها بالسنيّة ـ أو السنيّات ـ المحيطة بها وسعيها إلى السيادة وحظوظها في الاستمرار والبقاء.

ولكنَّ الجرأة وحدها في طرق مثل هذا الموضوع لا تكفي بطبيعة الحال إن لم تكن مقرونة بمنهجيّة صارمة من ناحية وباطلاع واسع على أدبيّات الفرقة المدروسة من ناحية ثانية، وقد توفّر هذا وتلك في هذه الأطروحة. إنّ استيعاب المؤلف لسُبُل الدراسة الإناسية والتاريخية بالخصوص لَواضح من خلال مناقشته لعديد الآراء الواردة فيها مناقشة علمية هادئة لا أثر فيها للتشنج أو لتوزيع الأحكام المعيارية كيفما اتّفق. أمّا سعة الاطّلاع البارزة في هذا العمل المتميّز فخصلة لا يقدّرها حقّ قدرها سوى الذين يعلمون مدى صعوبة الحصول على الوثائق المعتمدة لدى الفرق التي عانت عبر تاريخها من الاضطهاد فانكفأت على نفسها لا تفشي أسرارها ـ متى كانت مدوّنة ـ إلا لأتباعها دون الأجانب عنها والغرباء، ثم هي إلى ذلك تؤمن بمبدإ التقيَّة فيتفنّن منظّروها في لعبة الظاهر والباطن ويحرصون على أن تكون ضرورة التّأويل سمة ملازمة لما يكتبون. فينطلي الأمر على القارىء الغرّ أو المتسرّع ولا يجد غير آراء طريفة

حيناً وغريبة حيناً آخر بينما هي مندرجة في صلب منظومة متماسكة يتكامل ما يتعلق منها بالحكم والسياسة وما يتعلّق بالأخرويات أو الوحي والنبوّة وبمنزلة الإنسان ونظرته إلى نفسه وإلى العالم. وكل ذلك يستدعي من الفطنة واليقظة عند تفكيكه وتحليله وردّه إلى مصادره ما لا يتوفّر في الدارس المنحصر تفكيره في الأطر السائدة وما استطاع بن عبد الجليل بفضل ثقافته ونفاذ بصيرته أن يستحضره في كل مرحلة من مراحل بحثه.

وسيكتشف القارىء بالإضافة إلى كل هذه المزايا عملاً يجمع بين عمق التفكير ودقة العبارة وأناقتها، ممّا يخفّف عنه بعض التخفيف من جفاف المباحث المقتحمة وعسر تمثّلها على حقيقتها. فهنيئاً للمنصف بن عبد الجليل بثمرة جهده الطيّبة وللجامعة التونسيّة بأحد أبنائها الذين كوّنتهم فأحسنت تكوينهم وللقارىء بهذا البحث الذي يفتح له آفاقاً شاسعة تبعده عن الرداءة الشائعة.

عبد المجيد الشّرفي

إسداء شكر

يقتضي الواجب أن نسدي جزيل الشكر إلى كلّ من ساعدنا على إنجاز هذا البحث. فقد أفدنا من المساعدات التي قدّمتها إلينا دار المعلمين العليا بسوسة وكليَّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس وكذلك معهد التربيّة العالميّة (Institute of International Education) الأمريكي والأكاديميّة الألمانيّة لشؤون الطلبة الأجانب (D.A.A.D) في الاطلاع على عزيز المخطوطات ونوادر المطبوعات بمكتبات برنستون (Princeton) وييل (Yale) وديفيس (Davis) وإسطنبول وبيروت، ودمشق، والجامعة الأردنيّة، وجامعة القاهرة، والمكتبة الوطنيَّة بباريس.

ويدعو الواجب إلى أن نخصّ أربعة من الباحثين أبدوا اهتماماً كبيراً بعملنا، وساعدونا مساعدة جمَّة لولاها ما كان لنا أن نحقّق ما أتممناه، وهم الأساتذة الأصدقاء: حسين مدرسي الباحث والأستاذ بجامعة برنستون (Princeton). فقد صاحبناه أيّام التعثُّر في فهم العلوم الشيعيّة، وقابل فضولنا وجهلنا أحياناً بلطف لا مثيل له وصبر لا حدود له.. وبقي لنا مراسلاً وعنّا سائلاً يوجّهنا من الآفاق النائية ويوافينا بنوادر النصوص حتّى استقام لنا بعض علم بالشيعة يرجع كلّ الفضل إليه فيه.

ووجدنا عند الباحثة وداد القاضي أيّام تدريسها بجامعة ييل (Yale) اهتماماً، وأنفقت من وقتها بعض السّاعات في بيان الغلوّ وشرح مقالاته والتنبيه إلى تاريخه ما أفدنا منه وصوّب نظرتنا.

وبسط لنا رضوان السيّد الباحث والأستاذ بالجامعة اللبنانيّة من سعة علمه واطّلاعه على الفكر الإسلامي القديم وشؤون الفرق والعقائد ما عمّق نظرتنا. وكان الصاحب الوفيّ يراسلنا كلّما اقتضت الحاجة وجدّت دراسة تتعلّق ببحثنا يقتنيها لنا أحياناً ويوافينا بها في الإبّان.

ويسّر لنا هـ. هالم (H. Halm) معقّد المقالات والعقائد بسعة علمه ودقة بحثه وعميق نقاشه وتشجيعه المستمرّ، وكان لنا ملجأ كلّما ضاقت بنا السبل نسترشد برأيه استئناساً لا استنساخاً.

ويقتضي الواجب أيضاً أن نعترف بالجميل لأصدقاء صاحبونا طيلة البحث، يناقشون عملنا فصلاً فصلاً، ويراجعون سقطاتنا فيصوّبونها، ولولاهم لكانت أخطاؤنا غالبة لما أصابنا من كلالة، ونفور أحياناً؛ وهم الأساتذة الأصدقاء: الطيب العشاش والهادي الجطلاوي ونائلة سيليني ومحمد محجوب.

وما من فضيلة في هذا البحث إلاّ ولأستاذنا المشرف السيّد عبد المجيد الشرفي أثر فيها، قد تعهّدنا أيام الدراسة، ووجّهنا أيّام البحث، وثقّف رأينا كلّما نبا غالياً أو مقصّراً، وفتح أمامنا آفاقاً، فتألّفنا بحسن دراية ودماثة أخلاق؛ وحبّب إلينا كلّ مستعص، وعلّمنا كيف يجمع الإنسان في الكلمة، ويحيا بها، فإليه أعمق عبارات الاعتراف بالجميل.

ويعلم أهل الخبرة بمثل هذا العمل ما يقتضيه البحث من جهد لا يثمر حتّى يكون المرء متفرّغاً منقطعاً عن الأهل والأصحاب. ولو لم أجد من زوجتي صبراً ومن أبنائي إرجاءً وأملاً لما كنت لأخرج هذا الكتاب للنّاس، فإلى زوجتي وإلى صبيتي عظيم الشكر، وأرجو أن يردّ لهم هذا العمل شيئاً ممّا فاتهم وبعضاً من سحر الطّفولة الّتي يعزّ استرجاعها!

قائمة في اختصارات عناوين المجلات

-Ajiss: American Journal of Islamic Social Sciences, Virginia.

-BSOAS: Bulletin of the School of Oriental and Asiatic, Studies. Londres.

-E I^1: Encyclopédie de L'Islam, 1ère édition, Leiden.

-E I^2: Encyclopédie de L'Islam, 2ème édition, Leidin.

-E Ir: Enceyclopaedia Iranica, New york.

-G S E: Great Soviet Encyclopaedia.

-IBLA: Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes, Tunis.

-IJMES: International Journal of Middle East Studies, New york.

-JA: Journal Asiatique, Paris.

-JAOS: Journal of the American Oriental Society, New Haven.

-JARS: Journal Of the Royal Asiatic Society, Londres.

-PTR: Princeton Theological Review, Princeton.

-MW: The Muslim World, Hartford; New York.

-REI: Revue des Etudes Islamiques, Paris.

-SI: Studia Islamica, Paris.

-Turcica: Revue d'Etudes Turques, Louvain, Paris. Strasbourg.

-WO: World Order.

-ZDMG: Zeitschrift Der Deutchen Morgenländischen Gesellschaft Wiebaden - Leipzig Berlin.



توطئـــة*

ليس بإمكان المؤمن أو النُّفَاتي اليوم أن يهوّن من أثر الفرقة الدينيَّة في المجتمع وقد أسّست جماعات هنا وهناك وأبدت من العقائد والسيرة ما كان مثاراً للجدل. وإذا كان في المؤمن طُمأنينةُ الجملِ الأنِفِ بها يحتمي من شواذّ العقائد ونوابيها، وإذا كان عند النّفاتي آلةٌ يتحصّن بها من الدين، فإنّ عقائد الفرقة قد نفذت إلى مكمن المجتمع وخَالطت ما يستقرّ به، وأشاعت فيه دخلاً وركّبت فيه حيرة فأحوجت إلى مراجعة العقائد العامَّة وقد استقرَّت، وألجأت إلى البحث عن سيرةٍ أخرى تضمنُ السلامة. ومن اللاّفت أن ظهرت تلك الفِرَق الدينيّة مغاليةً في عقائد ليست بالضرورة من المسيحيّة، ولا هي حتماً من اليهوديّة، بل ولا هي من الديانات الهنديَّة أو الشرقيّة المشهورة... ظهرت في مواطن ظنّت فيها تلك الدياناتُ الكتابيّةُ وغيرها أو بعضها دياناتٍ سائدة، فلم يفهم الناسُ أيّ منقلب انقلب التديّنُ، ولا أيّ مصير ابتغى المؤمن.

ولم يشذّ بعض الجماعات من المنتحلين للإسلام عن هذه الظاهرة، فوضع منهم في الدين عقائد وركبوا بها مركباً ألّف من حولهم أتباعاً، وأقاموا

* نصّ الكلمة التي ألقاها المؤلف لنيل شهادة دكتورا الدولة أمام لجنة تركّبت من الأساتذة: محمد الطالبي رئيساً. وعبد المجيد الشرفي مشرفاً وتوفيق بن عامر وكمال عمران مقرّرين ومحمود طرشونة عضواً. وتمت المناقشة بكلية الآداب بمنوبة (تونس) يوم السبت 10 ماي 1997.

دعوةً وأشهروا سيرة في النّاس تخالف فيها أهل النظر، وعمّ ذلك فيما نسْمَعُ ونرى ونقرأ ونشهد حتّى ليخيّل إلينا أنّه لا يوجدُ اليوم أعوصُ مشغلاً من عقيدة الإسلام وفرقه الظاهرة بالرأي تلو الرأي، والديانة بعد الديانة!

ولم ننْتظر - فيما يخصّنا - ظهور هذه الجماعات لنهتمّ بموضوع في «الفرقة الهامشيّة في الإسلام». وإنّما قادنا إليه اشتغالنا بالعقائد الإسْلاميّة أيّام حداثة عهدنا بالتدريس والبحث عن اختصاص. وأثارنا أن وجدْنا في التراث الإسلامي عقائد هي على غاية من الغرابة والشذوذ كالقول بألوهية الأشخاص واعتقاد التناسخ وإبطال العبادات، وكالقول في الله أقوالاً بعيدةً فوق ما أَلِفناه وعليه الجمهور الواسع... وزاد في حيرتنا أنْ وجدْنا هذه العقائد تتألّف النّاسَ ولا تظهر لهم نابية حتّى إنّهم اجتهدوا في التمكين لها وقاتلوا دونها.. فكان سؤال جامعٌ لم يرسلنا ألبتّة: بِمَ يمكن تعليل هذه العقائد النابية الغالية وإقبال الجماعات عليها والسّيرة بها؟

ولمْ يطُلْ بحثنا حتّى علِمنا للخطابيَّةِ شأناً ليس في ما أشاعتهُ في عهدها وقولها في الأئمة بالرّأي الغريب، وإنّما أيضاً في ما ورّثتْه من عقائدها، واستقامت به النصيريّةُ فرقة داومت على التكتّم وتعلّقت بالمواطن النائية، فلمْ يمْضِ من هذا القرن العشرين ربعه حتّى أقامت دولة وأسّست سلطاناً عالجته بحنكة الفرقة في محيطٍ معادٍ. وهي اليوم من أشدّ الفرق الإسلاميَّة سلطاناً وسيادة في سوريا، لا تحلّ الأمور إلاّ بإرادتها، ولا تعقد إلاّ بمشيئتها، ويعلمُ المبتدىء والمختصّ من سيرة العلويّين حديثاً ما يُمكن أن نفسّر به - ولو جزئيّاً - معضلة المسألة الشرقية في عهدنا.

ووقفنا أيّام الحداثة من عقائد الفاطميين على معضلة الحاكم بأمر الله، وما اعتقده الناسُ فيه أيّامه، وشدّنا الفصول إلى مقتطعات خلّفها حمزة بن عليّ، فتراءى لنا أمر الدُّرْزيّة مثيراً. فطفنا بمقالتها نبحث عن مدخل نصيب منه غرضنا، فاستجدنا رسائل الحكمة، وعكفنا على تعاليمها شهوراً لم نفقد فيها صبراً، ولا أصابنا كلل، وحملتنا العقيدة حملاً إلى سيرة الفرقة، وأعجبنا حرصها على تسويد مقالتها، وإشاعة سُلطانها أيّام الدولة الشهابيّة في لبنان.

وبدا لنا، كما ظهر في أمر النصيريَّة، أنّ العقيدة الدّرزيّة هي من لوازم الاجتماع في لبنان الحديث والمعاصر، وأنّك لا ترى أمراً يحلّ أو يعقد في تلك الديار وما جاورها إلاّ برأي منها على الأقلّ. والأطرف من هذا أن استقرَّت جماعات درزيَّة كثيرة في إسرائيل، وانخرطت هناك في الجنديَّة واكتسبت ميسماً خاصّاً في الشخصيّة والسّيرة، ومن المفيد أن يُدرس ذلك على أساس من المقارنة بين العقيدة والشخصية الدرزيتيْن في لبنان من ناحية، وفي إسرائيل من ناحية ثانية.

ولفتَ انتباهنا اضطهاد الشاه الإيراني لبقيَّة البهائيّة. وزاد في فضولنا موقف الأزهر من العقيدة البهائيّة في مصر وإقرار المحاكم هناك بتتبّع معتنقيها. فردّنا ذلك إلى الاهتمام بعقيدة البابيّة التي نشأت منها البهائيّة وعرفنا أنّها من أغنى العقائد الحديثة الظاهرة من التشيّع الإيراني، وأنّها فرقةٌ فرعت من أصلٍ وتألّفتْ من حولها أتباعاً. بحثوا عن سيادة حتّى أقاموها، وأشاعوا من حولهم قِيَماً هي جديرة بالدراسة. واللافت أيضاً أنَّ البهائيّة اليوم من أوسع العقائد انتشاراً.

ولم نُهمل أيّام المطالعات الأولى ما أعثرت عليه الإحالة من عقائد القاديانيّة والمسلمين السّود بالولايات المتحدة، واليزيديّة بالعراق وغيرها، فاسْتقام لنَا مشغل بعد مُطاولة شديدة أجملناه في إشكاليّة «الفرق الهامشيّة في الإسلام الحديث». وحسبنا هذه الفرق هامشيّة ممّا نفدت إليه أوائل الرأي عندنا أو قل على ذلك صادرنا. وقد رأينا أن ندرس على وجه التحديد ظاهرة الفرقة الناشئة على هامش العقائد الإسلاميّة السائدة لنقرّر في عوامل نشأتها، وأسباب سيادتها، وعوامل استمرارها أو تراجعها رأياً نشرحُ به من بابٍ آخر تطوّر العقائد الإسلاميّة فضلاً عن تاريخيتها من ناحية، وجدلية المركز والأطراف في العقائد الإسلاميّة من ناحية ثانية.

ولم يكن هذا بالأمر الهيّن، فكان علينا أن نصطفي من هذا الجمع الفرقي أصْلح الحالات لتحقيق الغاية. وكان علينا أن نقدّر ما يحتمله الفذّ، دون الجماعة؛ وكان علينا أن ننوّع الأمثلة شرحاً لخطورة الظاهرة ورغبة في وضع مشروع قانون يجيب عن نشأة الفرقة الهامشيّة أوّلاً؛ وعوامل سيادتها ثانياً؛ وأسباب استمرارها ثالثاً.

فاخترنا من كلّ الفرق التي ذكرنا أربعاً: النصيريّة والدّرزيّة والبابيّة والبهائيّة، وقد تقيدنا في اختيارنا بالتنوّع: فالأوليان قديمتان أصلاً؛ والأخيرتان حديثتان. ثمّ إنّ النّصيريّة والدرزيّة فرقتان قد عرفتا سيادة وسلطاناً في العصر الحديث، وما زالتا مؤثرتيْن في عقائدنا واجتماعنا إلى اليوم. أمّا البابيّة والبهائيّة فحالة مثيرة في أكثر من جانب.

فالبابيّة قد اندثرت تقريباً، في حين أضحت البهائيّة من أشدّ العقائد أو قل الديانات سيادة في العالم، وكأن البابيّة قد رزقت بنتها حياةً. وحالة البهائيّة مثيرة أيضاً لأنّها لم تسدْ في البلاد العربيّة بقدر سيادتها في الولايات المتحدة والبلاد الأوروبيّة، ويحتاج هذا إلى تعليل من القيم التي نادت بها البهائيّة، بحثاً عن الاستقرار في تلك الديار الغريبة عن نشأتها، والسّيادة فيها.

والطريف أيضاً في اختيار هذه الفرق الأربع أنها كلّها ناشئة في المحضن الشيعي. ولعلّ في هذا التنويع بين قديم مستمرّ في الحديث، وحديث ما زال سائداً ما يهْدي إلى رأي هو بمثابة القانون الذي به نعلّل نشأة الفرقة الهامشيَّة وأسباب سيادتها واستمرارها أيّاً كان الظرف.

وظننّا في البدء أنّه يمكن التقيّد بالعصر الحديث، ولكنّ البحث ألزم بالإطلاق لأنّ العقائد النصيريّة والدرزيّة فضلاً عن المحضن الشيعي برمّته... لا يفهم كلّ ذلك إلاّ بمراجعة العقائد القديمة والتأريخ لها. وكشف البحث أيضاً عن أنّ العقائد الدرزيّة لا يضيف درسها أمراً مختلفاً عمّا أمكن استقصاؤه من عقيدة النصيريّة في الإحالة على إشكاليّة الفرقة الهامشيّة نشأة وسيادة، فمِلنا بعد التشاور إلى الإبقاء على ثلاث فرق هي: النصيريّة والبابيّة والبهائيّة، ونزّلنا بحثنا في الفترتين القديمة والحديثة من تاريخ العقائد الإسلاميَّة، ولم نُهمل مع ذلك إشارة إلى فرقة أخرى متى كان مفيداً في البيان زائداً في الإقناع.

ولم نكن في عملنا أهل فتْح، فقد سبقنا الدّارسون لعقائد النصيريّة والبابيّة والبهائيّة ما عبّد لنا بعض طريقٍ، وأخذ بيدنا أيّام التعثّر، فعالجنا نصوص الفرق بأقوالهم حتّى رشدنا وميّزنا بين الدّارسين طبقات أثنينا على بعضهم في غير

تقديس، وأغْرضنا عن غير أولئك عن قصد. ورأينا بعد عناء المطاولة أن نقسّم عملنا إلى أربعة أبواب:

أفردنا **الباب الأوّل** للنصيريّة والعلويّين ونصوصهما ظنّاً منّا أنّ في التأريخ لهذه الفرقة قديماً وحديثاً ما يفيد في فهم النصوص التي بأيديها والوقوف على تطوّر عقائدها. فكان الفصل الأوّل في التأريخ للنصيريّة، وكان الفصل الثاني في النصوص المنسوبة إليها قديماً وإلى العلويين حديثاً. والتزمنا في هذا الفصل الثاني بتلخيص أبرز المشاغل، ويبدو عملنا مفيداً في باب المخطوطات وحتّى المطبوعات لندرة هذه النصوص وشدَّة التكتّم عليها.

ولم نخصّ البابيّة والبهائيّة بمثل مقالنا في النصيريّة لِعجزنا عن تجاوز أعمال السابقين لنا في هذا المضمار. وإنَّما بَنينَا على ما قالوا بعد التثبّت واليقين، واكتفيْنا في المقدّمة بالتعريف بأهمّ الأحداث والأطوار التي شهدتها الفرقتان.

وجعلنا **الباب الثاني** من عملنا في: نشأة الفرقة الهامشيّة، وقصدنا فيه إلى البحث في تكوّن الفرقة الهامشيّة في الإسلام، واقتضى هذا منّا أن ننشىء فصْلاً أوّلَ للنظر في إشكاليّة المركزيّة الإسلاميّة قديماً وحديثاً، وخَلَصنا فيه إلى رأي مجمله: أنَّ **المركزية ناشئة والسيادة طارئة** واحتججنا في ذلك على أنَّ السّنيّة سُنّيتان: شيعيّةٌ وسنيّة، وهذه السنيّة التي تُوهم بالمركزيّة ولربّما أيضاً بالسّيادة إنّما هي ثمرة جميع الفرق الإسلاميّة الأصولِ حتّى إنّها وضعتْ معاً ما أسميناه بـ **«العقيدة الدنيا»، فإذا تجاوزتها الفرقة وغالت كانت في ظَرْفها وحينها فرقة طرفيَّةً هامشيّة. من هذا الباب وصلنا بيْن الغلوّ والهامشيّة.**

ووضعنا بعد تحديد العوامل في نشأة المركزيّة وظهور سيادتها بشتّى المظاهر فصْلاً آخر في نشأة الفرق الهامشيّة قديماً، ونظرنا في ذلك من خلال أصول العقائد النصيريَّة، وخلصنا فيه إلى أنّه على قدر استبداد المركزيّة تنشأ الفرقة الهامشيّة.

وقُلنا أيضاً: على قدر ضعف المركزيّة تنشأ الفرقة الهامشيّةُ. وليس

الاستبدادُ عندنا بالشأن السِّياسيّ وحدهُ وإنّما هو أيضاً اقتصاديٌّ ـ ماليٌّ، وكذلك فكريٌّ ـ علميٌّ.

وأردنا أن نُمحِّصَ هذه النتيجة التي وصلنا إليها فخصّصنا الفصل الثالث لنشأة الفرقة الهامشيّة حديثاً، وقلّبنا ذلك من خلال أصول العقائد البابيّة ـ البهائيّة، ووجدنَا أيضاً أنّه على قدر استبداد المركزيّة السائدة تنشأ الفرقة الهامشية، وبيّنّا أنّ نشأة البابيّة كانت نقضاً لسلطة النائب عن الإمام ومرجعيّة التقليد.

ونحن إذ وقفنا على هذا كلّه لم نُهمل المسألة الثقافيَّة حين قرّرنا أنّه لا يمكن الحديث عن نصيريَّة خارج عهدها وبعيداً عن مواطنها التي تكوّنت فيها، ولا يُمكن الحديث أيضاً عن بابيّة أو بهائيّة خارج زمانها وموْضعها، وإنّما كان ذلك من رأي مُتواضع سُقْناهُ في استنجادِ الفرقة الهامشية بما اصْطلحنا عليْه بـ «أخلاف العقائِدِ»، وهي عقائد ظهرت حيناً في ثقافة المصْر لأسباب تاريخية ثمّ تراجعت عن محلّ الصّدارة ولمْ تندثِر بقدر ما تخفّت وبقيت حيَّةً تُغذّي الشخصيّة الدينيّة برقيق التأثير، ولطيف التّرْميز.

هذه نتيجة كُبرى ـ في ظنّنا ـ استخرجناها في نشأة الفرقة الهامشيّة قديماً وحديثاً في البلاد الإسلاميّة. ودَفَعَنَا الفُراغُ من رسْمها إلى البحث في ما تسود به الفرقة الهامشيّة وتنافسُ به المركزيَّة السّائدة من الأسباب.

لهذه الإشكاليّة في سيادة الفرقة الهامشيّة الإسلاميّة خصّصنا **الباب الثالث**.

ولئن أشرنا في هذا المقام إلى الأسباب السياسيَّة والعسكريّة وحتّى الاقتصاديّة إشارات متفرّقة، فإنّنا اهتممْنَا خاصّة بالوسائط الاعتقادية التي عبّرت بها الفرقة الهامشيّة عن سيادتها وحقّقت بها سلطاناً على أتباعها، واستطاعت بها أن تُقاوم نوائب الدهر واستئصال المخالف لها.

واكتشفنا أنَّ للفرقة الهامشيّة نصّاً مُقَدّساً هو عندها وحيٌ أو في مَقامِهِ على الأقَلّ، وهو فيما نعلم الآن **غير الوحي القرآني**. واكتشفنا أيضاً أنَّ لها مقالة في النبوّة والإمامة غير ما دَرَجَ عليه سائِرُ السنتيْن: الشيعيّة والسُنيّة. وعثرْنَا على أنّ

لها تصوّراً طريفاً للعالميّات والأخرويَّات تختلف به عن التصوّر الإسلامي المركزيّ العام. لهذا خصّصنا في هذا الباب أربعة فصول لهذه المشاغل الكبرى: فكان الفصل الأوّل في «الوحي الهامشي» وكان الثاني في «النبوّات والإماميّات»؛ وكان الثالث في «العالميّات»؛ أمّا الفصل الرابع فوضعناه في «الأخرويات».

واستخلصْنا من جميعها أنّ الفرقة الهامشيّة قد ظهرت بوضع ديانة بكلّ ما في ذلك من ترْميزٍ جديدٍ لدلالة المؤمن ومحيطه الذي يؤويه. وقادنا هذا إلى مراجعة قضايا شائكة: منها ما هو في صُنْع أشباه الوحي من النصوص، ومنها ما هو في مقوّمات إعجازِ القرآن النصّ المرجع؛ ومنها ما هو في المعارضات القديمة والحديثة للقرآن، وهو جانبٌ من التراث الإسلامي قد تكتّم عليه الناسُ إن لم تَعمَد السُّنيَّةُ إلى إتلافِهِ تعبّداً.

ولئن بدتْ لك في السّور النصيريّة ركاكة ظاهرة، فإنّك لتجد في الوحيين البابي، والبهائي ما يضايقك، كأن تقرأ في قيوم الأسماء:

«الحمد لله الذي نزّل الكتاب على عبده بالحقّ ليكون للعالمين سراجاً وهّاجاً. إنّ هذا لهو الحقّ صراط الله في السماوات والأرض فمن شاء اتّخذه إلى الله بالحقّ سبيلاً، إن هذا لهو الدين القيّم وكفى بالله ومن عنده علم الكتاب شهيداً. إنَّ هذا لهو الحقّ بالحقّ على الكلمة الأكبر من الله القديم قد كان من حول النار مبعوثاً. إنّ هذا لهو السرّ في السماوات والأرض وعلى الأمر البديع بأيدي الله العليّ قد كان بالحقّ في أمّ الكتاب مكتوباً»[1].

أو تقرأ في الصفحة المخزونة:

«بسم الله الرحمان الرحيم»

«الحمد لله الذي قد توحّدَ بالوحْدانيَّة ولا إله إلاّ هو السميع العليم، والحمد لله الذي قد تفرّد بالصمدانيّة، ولا إله إلاّ هو العزيز الحكيم، يا إلهي إنّ

(1) قيوم الأسماء في منتخبات آيات أز آثار حضرت نقطة أولى ص 26.

هذا اليوم الجمعة عيدُ حَبيبكَ محمَّد صلَّى الله عليه وآله، وها أنا قد أقمْتُ بكلّي إليك واعترفتُ لديك ممّا تُحبُّ لنفسك وللخلق عبادك أجمعهم ولا يعلمُ إنّيتك العظيمة كما هي إلاّ أنت وحدك لا شريك لك يا إلهي. بِسِرّ دعوتك قد أقمتُ إلى مقام مناجاتك ولولا أنت لم أكُ شيئاً»[2].

لعلَّ في هذا ما يُساعد على البحث في مُقوّمات النصّ الدينيّ وأسس الخطاب الواسمة لجنس الوحي. بهذه الإشارات المتواضعة نبّهنا إلى مجالات بحث ينهض بها غيرنا.

أما **الباب الأخير** من عملنا فقد خصّصناه للبحث في استمرار الفرقة الهامشيّة، وعالجنا ثلاث قضايا ظنناها صالحة للنظر في شروط استمرار الفرقة ودوام سيادتها. وقيّدنا نظرنا بإشكاليّة الحداثة إيماناً منّا بأنّ شروط الاستمرار في عصرنا الراهن لا تخرجُ عن الوعي المعمّق بلوازمِ ظرفِنا وشؤونه.

تلك القضايا الثلاث هي مواضيع الفصول الثلاثة الأخيرة من بحثنا. **وأولاها**: في إشكاليّة الحقيقة بين المواضعة والتوقيفِ بالوحي؛ **والثانية**: في نظام الحكم الذي تدعو إليه الفرقة؛ **والثالثة**: في المسألة الاجتماعيّة، وقد تخيّرنا منها نظرة الفرقة الهامشيّة إلى المرأة والرجل.

وإنّما قدّمنا مسألة الحقيقة لأنّها أصْل الكلّ، وعلى الاقتناع بضرورة التأويل والإقرار بحقّ الاختلاف وتجدّد الدلالة أو ادعاء الحقيقة كما نزلت تُبنى سائر القيم والمواقف وكذلك سيرةُ الدعوة بمعتقد الفرقة. وعلى الوجه الذي تُقدّر به الفرقة الهامشيَّة صفة الحقيقة الدينيَّة تتوقف ممارستها لسياسة الناس واختيارها لنظام الحكم؛ وفي الإطار نفسه تُشكّل النظرة الاجتماعية وخاصّة منها نظرة الناس إلى المرأة والرجل.

وقلنا في أسباب الاستمرار: **إنَّه على قدر استيعاب الفرقة لشروط الحداثة يكون استمرارها سائدة، لا بالسّلاح والبطش والوثوقيّة واضطهاد الناس وإنّما**

---

(2) الصحيفة المخزونة. ورقة 15ب.

بالقيم الكونيّة، والمنزع العقلاني الذي لا ينافي ألبتّة ما في العقائد من خصوبة روحيّة. وقد توقّعنا أفول العلويّين، والفرقة النصيريّة لشدّة جرأتهم على الإنسان قيمةً، مثلما توقّعنا انتشاراً للعقائد البهائيَّة انتشاراً أوسع لأهميَّة قيمة الحريَّة والمساواة والعقلانيَّة فيها.

ويقف الباحثُ بعد هذا العمل على أنّ هذه الفرق الهامشيَّة المدروسة لا تخرج عن **فلك الإسلام** رغم غرابة العقائد المنسوبة إليها وغلوّها.

وحرِصنا إلى جانب هذه الأطروحة الأساسيَّة أن نُقدّمَ مُلحقاً خصّصناهُ لتحقيق أحد المخطوطات النصيريَّة القديمة وهو كتاب **الصراط المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق** برواية المفضّل بن عمر الجُعفي. وسَعْينا إلى استيفاء شروط التحقيق العلمي. وإنّما غايتنا أن نُطلع على أنموذج من النصوص الدينيَّة النصيريّة القديمة في صيغته الكاملة لأنَّ الشواهد المختارة من سياقها قد لا تؤدّي الغرض في التعريف بفكر المصنّف وتنوّع العقائد عند الفرقة.

لعلَّ في هذا كله ما يسمح بالوقوف على العقائد الهامشيّة كيف نشأت محاورةً للمركزيَّة الإسلاميّة، وحاورتْ النصّ القرآني التأسيسي، وصنعت لها وحياً على نظام ما حوى الوحي الإسلامي. ولَمِنَ الطّريف أن يُدرك الباحث كيف تتحوّل العقيدة المفردة من مُجرّد الرأي والقول الجُزئيّ إلى ديانة. ويعلم الباحث أيضاً أهميّة الديانة حين يَختارُ مُعتنقوها أن تكون تبشيريّة أو يكتفون فيها بجمع العُصبة وتألّف الأتباع. وبالفعل لم تكن النصيريّة ديانة تبشيريَّة في حين أنشأت البابيَّة والبهائيَّة خاصّة دعوةً واسعةً.

ولَيُوقف هذا البحث أيضاً على أهميّة الفرقة الهامشيّة مدخلاً إلى المركزيّة الإسلاميّة. وبهذا يمكن للمؤرّخ والمفكّر في الإسلاميّات أن يتحرّرا ولو قليلاً من حدَّة التاريخ الرسمي للعقائد الإسلاميّة وضيق التأويل للأحداث.

هل يصحّ بعد هذا أن يسأل الباحثُ عن مُستقبل الفرقة الهامشيَّة في الإسلام لو أقبلت السّنيّتان الشيعيَّة والسُنّية على تحديث عقائدهما بما يُناسب القيم الكونيّة المعاصرة؟

جوابُنا: نعم! ولكنَّنا نكتفي بعرض فرضيَّة بحث لعلَّ غيرنا ينهض به، فنقول: لو بلغت السّنية الإسلاميّة مرتبة الحداثة لانحسَر سُلطان الفرقة الهامشية إن لم يندثر أصلاً.

تلك هي نتائج بحثنا المتواضع تصحّ بصحّة التأويل وتوفُّقنا في فهم النصوص المغلقة أحياناً كثيرة لا سِيمَا وأنّنا لم نعتقد النصيريَّة ألبتّة ولا البابيَّة قطّ ولا البهائيّة أبداً؛ وإنَّما مثلنا كمن ضرب في أرض غريبة فظلّ يُراودُ السير فيها سنين حتّى استقام له فيها مسلكٌ وما أكثر شعابها المجهولة.

ونحن إذ نعرض هذه النتائج في هذا المقام لواثقون من أكيد الحاجة إلى بحوث اللاحقين ممّن سيسلكون شِعاباً أخرى غير سبيلنا. ولهم نكون مدينين لو صوّبوا خطأنا، وقوّموا رأينا.

وقد تعلّمنا من أهل الكفاءة بجامعتنا أنّ النصوص تُؤخذ من أعيانها مهْما كلّف ذلك وأنَّ الدّارسين لها ممّن سبقونا هم رجال مثلنا أو نساء، فالتزمنا بهذا الموقف، وحرصنا على مراجعة النصوص بأنفسنا وأعيُننا لا بالسَّماع أو الرواية مهما كانت وثاقة الرّاوي وصدق المحدّث، واجتهدنا في استجلاب المصادر المخطوطة والمطبوعة من نوادر الممنوعات عند الفرقة، ولولا أن وجدنا في طريقنا ثلة من خُلّص الأصدقاء ممّن ساعدونا ما كنّا لننجز ما أتممنا وإذا خفيت عنّا كوامن المعاني وراوغتنا العبارة بشتّى فنون المراوغة لاحقناها بالاستجداء والطلب وغبنا أحياناً عن عصرنا نجمع الشتيت إلى الشتيت والخفيّ إلى المكين حتّى استقام لنا شَبَهُ صورةٍ تتبدّى من عَتَمَة السّتر، فقلنا فيها رأياً فيه من الحرج ما يمنع القطع. ورجّحنا اعتقاداً هو ثابتٌ عندنا إلى حين.

تلك هي رحلتنا المضنية في متاهات النفس الهامشيَّة عانيناها كما كانت نفسها مُعانية، ولكأنّك تكشف بذلك محجّباً في أغوارِ النفس البشريَّة.

وإذا غُلّقت الأبواب من حولنا وأصابنا ما يصيب الحيّ من يأس أو فتور فزعنا إلى أستاذنا المشرف سي عبد المجيد الشرفي لا نتردّد في إحراجه ليلاً ونهاراً، صيفاً وشتاءً حتَّى أفسدنا راحته، وما أقلّهَا، واستأثرنا بوقته، فكان في

كلَّ ما طلبنا منه سخيّاً، أصبنا من علمه ما نُحسد عليه، ولولا أن كانت منه لنا مودَّة، ومنّا به تعلّقٌ، لما ذُلّلت صعاب كثيرة، ولما كانت هذه الثمرة.

والطريفُ أنّنا لم ندرس مادّة الحضارة أيام تصديه للتدريس في هذا الاختصاص الشيّق، وما زلنا نذكر أيام الحداثة أنّه حبسنا في مقطّعة من المفضليات وشدّد علينا الخناق بالسؤال تلو السؤال عن العبارات المتتالية فلم يرسلنا حتّى حدَّثناه في الغزل، وقلنا بوهم الشباب وشوقه، وأطنبنا في وصف القوام والصّدر والخصر والشعر والحَوَرِ والثغرِ، فلمّا فرغنَا أعرض عنا وتمتم قائلاً: تثبّت يا فتى من أمرك حتّى لا تدخل بناقة! لقد كانت الغزليَّة التي توهمنا في وصف الناقة!

اسمحوا لي، سيدي الرئيس، أن أعبّر لكم في الختام عن الشرف الذي نالني برئاستكم لهذه اللجنة، واسمحوا لي أن أعبّر لسائر أعضائها عن عميق التقدير لاهتمامهم ببحثنا وإفادتنا بآرائهم.

شكراً حضرات الأعضاء على حسن الانتباه وصبركم.

تونس في 6 ماي 1997



المدخل

«وكما قرَّرنا أنّ الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أوّل الزّمان، كذلك يمكن أن نقرّر في زمان كلّ نبيّ ودور صاحب ملّة وشريعة أنّ شبهات أمّته في آخر زمانه ناشئة من خصماء أوّل زمانه».

الشهرستاني، الملل والنّحل، ص5



1

تحتلّ مقالات الإسْلاميين قديماً وحديثاً موضعاً دقيقاً بين سائر الفُنون التي يشملها الفكر الإسلامي لأنّها: قولٌ في الاعتقاد ومنزعٌ في التّشريع ورأيٌ في إمامة الناس وتدبير شؤونهم؛ بل هي قبل هذا كلّه تفسيرٌ للنّص المنزل تفسيراً على وجهٍ، واستحضارٌ لسيرة النبي أحياناً بكيفيّةٍ. ويزيد الأمرُ دقة حين يكون في المقالة تصوّرٌ للذّات الإلهيّة مباين لغيره وفهم للمعاد على صفة. ويبلغ الأمر مداهُ حين يشتقّ المسلم تمامَ لحظته الوجوديّة من المقالة التي أرسلتها فرقته أو طائفته. وبهذا الوضع تقومُ المقالة عند أصحابها على مفترق فنون الفكر الإسلامي لتتّصل بأطراف التّفسير وأصول الدّين، والفقه وأصوله وشؤون السياسة والإمامة، مبثوثة في جميع مسالكها.

ولئن وقف القُدامى على هذه الخطورة فأنشأوا في عقائد الفرق ومقالاتها المصنّفات الشاملة والمفردة[1] فإنّ المحدثين قد نحوا

---

(1) من المصنّفات الشاملة الإسفرائيني، كتاب التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين. تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة 1955م/ [1375هـ]؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين. تحقيق هلموت ريتر. ط.3. فيسبادن 1980/ م[1400هـ]، البغدادي، الملل والنحل تحقيق ألبير نادر. بيروت 1970 [1390هـ] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق عبد الرحمان خليفة. القاهرة 1348هـ [1929م]؛ الحميري، الحور العين. تحقيق كمال مصطفى. =

غير هذا المنزع[2].

لقد وقَفَ القُدامى بعين المحقّق على نشأة المقالة تُفرعُ من أصْلٍ، فتتناظر بها العقول ويشكلها اللسان على غير وجه؛ وسرعان ما تستشري في الجوارح فتضرب بها الأعناق. وتضحي المقالة بما تَسْتتبع من عديد الأقاويل وتجمع من كثير الرأي اعتقاداً يلبّي به المتعبّد الطائع، هو غير الأصول الواسعة التي نزل بها الوحي. وتنقلب المقالة ـ طبيعيّاً ـ أحكَاماً في الدّار، والقاعد، والمهاجر، والمصلّي على الميّت، وحتى القائل فيمن لم يشهد من الغابرين[3] فبَطُل أن تقوم عقيدة في ذهن القدامى دون علم بالعقائد الأخرى المختلفة؛ وكانت

= طهران 1972م/[1392هـ]؛ الرّازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. مراجعة سامي النشار. القاهرة. 1938م [1357هـ]؛ الشهرستاني، كتاب الملل والنحل تحقيق محمد فتح الله بدران. ط1. القاهرة [د.ت]؛ القمّي، كتاب المقالات والفرق، تحقيق محمد جواد مشكور. طهران. 1963م/[1383هـ]؛ الملطي، كتاب التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع. تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة 1968 [1388هـ]؛ مسائل الإمامة ومقتطفات من كتاب الأوسط في المقالات. تحقيق فان اس (Van Ess) فيسبادن 1971م/[1391هـ]. ومن الكتب المفردة: النوبختي، فرق الشيعة. تحقيق آل بحر العلوم. النجف 1936م/[1355هـ].

(2) للوقوف على منزع المحدثين راجع: بولس خوري، الحداثة والتراث، مراجع لدراسة الفكر العربي الحاضر، بيروت 1983م/[1403هـ].

(3) يتضح التعبد بالمقالة في حادثتي مقتل عثمان (24 ـ 35هـ/ 644 ـ 655م) بعد مقاضاته وعليّ (35 ـ 40هـ/ 655 ـ 660م) نقمة عليه؛ ويتجلى هذا أيضاً في سيرة المحكّمة الأولى وقولها بالهجرة واستعراض الناس والتفتيش في مقالتهم. ينسب إلى عبد الله بن وهب الراسبي رأس المحكّمة أنه قال: لمّا اجتمعت الخوارج في منزله: «... فاخرجوا بنا إخواننا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال أو إلى بعض هذه المدائن، منكرين لهذه البدع المضلّة» راجع الطبري، تاريخ الرسل والملوك. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف. القاهرة 1963م/[1383هـ]، ج5، ص 74؛ حول مقالات القعود والهجرة راجع الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 86 ـ 87. لاحقاً مقالات الإسلاميين؛ وكذلك رسالة نافع بن الأزرق إلى نجدة في ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، بيروت. [د.ت] المجلد 1 ص 382؛ حول مسألة القائل فيمن لم يشهد راجع خاصة سيرة سالم بن ذكوان، في: Michael Cook. Early Muslim Dogma, Cambridge Univ. Press. London, 1981, p.160.

المنافحة دون الاعتقاد عملاً متواصلاً لمناظرة الاعتقادات الأخرى. وكان إقبال كلّ فرقة على إبانة مقالات غيرها عملاً تعبّدياً تحقّق به وجودها، وتشرّع به لهيئتها[4]، مهما كانت الفرقة لا على ما رجّح م. وات (M. Watt)[5].

ولكنْ قَلّب النّظر في أثر المحدثين تَرَ فيه إهْمالاً لاعتقادات المسلمين ممّا فارق السنّة أو باين التشيّع الإمامي إلاّ ما كان نزراً قليلاً تفضّل به أهل تلك العقائد لأغراض قامت في ظرفها، وسدّ حاجة[6]؛ وكأنّ الإسْلام قد استقرّ على نظام من الاعتقاد الثابت بعد أربعة عشر قرناً، والثابتُ من خبر الرّوَاة أنّه لم تثبت به الحال أيّام الخلافة الأولى حتّى قيل في الكفر والإيمان ما فرق بين المسلم وأخيه، والعالم وصنوه[7].

---

(4) يبدو ذلك واضحاً في مقالات فرق الخوارج: الأزارقة والإباضية والصفرية والنّجدات، وكذلك في مقالات الشيعة الإمامية حتى إنهم يعتبرون كافراً من لم يقرّ بالحجّة، ويعترف بالإمام؛ وكذلك الأمر في مقالات الحنبلية حين يمنعون الصلاة خلف من قال بخلق القرآن، ولا يصلون عليه إن مات، ومعناه أنهم يمنعون دفنه في مقابر المسلمين (!). راجع حول مقالات فرق الخوارج التي ظهر أثرها في الاجتماع: مقالات الإسلاميين ص: 88 ـ 89؛ 110 ـ 111 ـ 112؛ 112 ـ 113؛ 114 ـ 115؛ 118؛ 121 ـ 122؛ 125 ـ 126؛ 128 ـ 129؛ راجع حول مقالة الشيعة، الكليني، أصول كافي، طهران [د.ت.] ج3. ص32 «... من مات ولم يعرف إمامه مات ميتة جاهلية»؛ حول العقائد المنسوبة إلى ابن حنبل، راجع ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة 1371هـ/ 1952م ج2، ص 264 ـ 307.

(5) راجع M. Watt, The Significance of the sects in islamic Theology. in Actas Do IV Congresso De Esstudo Arabes E Islamicos - Coinbra - Lisboa 1968 - Leiden 1971. pp.169. 173.

(6) من تلك المصنفات المفردة: أمين غالب الطويل، تاريخ العلويين، اللاذقية 1924م/ [1343هـ] (وهي الطبعة الأولى، والتي نفضّلها لأن الطبعات اللاحقة قد دخلها تحريف أشرنا إليه في بحث سابق راجع فلسفة التناسخ عن النصيرية من خلال الهفت الشريف للمفضل الجعفي في مجلة أبلا. (IBLA) تونس. العدد 164 (2 ـ 1989) ص 315، آخر الهامش 94). أسعد أحمد علي، معرفة الله والمكزون السنجاري. بيروت. 1972 [1392هـ].

(7) يتجلى هذا في إقبال الحنابلة على ابن جرير الطبري ومحاصرة داره ورجمه فيها حتى كان أن دفن في داره رغم إعلانه لعقيدة لا تختلف عن عقيدة الثائرين. راجع ابن كثير البداية والنهاية. بيروت [د.ت] ج11. ص146.

والمشهود ـ اليوم ـ أنّ المجتمعات الإسلاميَّة تتخلّلها اعتقاداتٌ مختلفة ومتباينة منها الإسلاميَّة ومنها غير الإسلاميّة. ولا شكّ أنّ الصنف الثاني مهمّ في فهم الكثير من ملامح المجتمع، وتشكّل المقالات الإسلاميّة باعتباره رافداً ثقافيّاً مؤثراً. أمّا الاعتقادات الإسلاميَّة فهي الّتي تعنينا بالدرجة الأولى، ولا نتوانى في الإقرار بتبيانها: ففي لبنان اعتقاد دُرْزِيّ، لا ينكر أحد أنّه عميق التأثير في المرجعيَّة اللبنانيَّة: دينيّاً واجتماعياً، وسياسياً، واقتصادياً. وفي سوريا اعتقاد عَلَويّ بلغ أثره المؤسسة العسكريّة[8]، وشكّل المرجعيَّة السّورية في كلّ مظاهرها، وله اليوم من النفوذ ما لا ينكره سوى أهل التّمويه. والاعتقادان معاً ملزمان بالتحاور تَدْبِيراً لشؤون الشام، مثلما يحتاجان إلى التواصل مع المؤسستيْن السنيّة والشيعيّة الإماميَّة سواء في لبنان أو سوريا، فضلاً عن الاهتمام بالعقائد المسيحيّة أساساً واليهوديَّة من بعدها.

ويدرك المشتغل بالفكر الإسلامي الحديث ما أثاره الاعتقاد البابيّ والبهائيّ في إيران ثمّ في مصر، وما زال يثير من الجدل الكثير، ليعلن في تونس على لسان بعض أتباعه: «إنّ البهائيّة هي الإسلام التّقدّمي العصري»[9] فإذا حملك الفضول إلى الولايات المتحدة الأمريكيَّة، باغتتك لافتات على معابد البهائيَّة، تُعلن في غير حرجٍ: «البهائيّة ديانة جديدةٌ»[10]، وكأنّها تتحدّى في تلك الديار

---

(8) راجع: -Van Dusen, Political Integration and Regionalism in Syria. in Middle East Journal n° 26 (1972), p127.

ـ ماكلورين، سوريا من 1949 إلى 1954. في الدور السياسي للأقليات في الشرق الأوسط.

ـ ميدل إيست جورنال، آب 1980، (نسخة عربية مرقونة (شخصية) ص 43.

ـ بطاطو، ملاحظات حول الجذور الاجتماعية للمجموعة العسكرية الحاكمة في سورية وأسباب هيمنتها في الدور السياسي للأقليات في الشرق الأوسط. ميدل إيست جورنال. آب 1980 (نسخة عربية مخطوطة شخصية)، ص 15 ـ 17.

-Laurent Chabry et Annie Chabry, Politique et Minorités au Proche - Orient, Paris 1987, p160.

(9) أخبرني بذلك أحد أتباع البهائية بسوسة (تونس) أثناء حديث شيّق عن عقائد هذه الفرقة وذلك سنة 1986.

(10) رأيت هذه اللافتات في أكثر من مدينة، وخاصة بنيويورك، سنة 1987، وقد حادثت =

الأصوليّة الإسلاميّة بعد أن ترسّخت قدمها وكوّنت لها منابر فكريّة ومؤسسات بحثيّة اتّخذت من مقولة «أسلمة المعرفة» (Islamization of Knowledge) برنامجاً طويل المدى[11].

وفي الولايات المتّحدة أيضاً قاسم المسلمون السّود غيرَهم الحقّ في النظر الديني الإسلامي، والدّفاع عن مقالة أحوج إليها ظرفهم هناك، واشتهرت البِلاليّة في تلك الأراضي حاملة أملاً إسلاميّاً واسعاً.

فهل يصحُّ ـ بعد هذا ـ وحظّ ما لم نذكر من المقالات الاعتقاديّة أوفر أن نتحدّث عن اعتقادٍ إسلاميّ واحدٍ، يسمُو عن كلّ افتراقٍ؟ وهل يجوز إهمال اعتقادات الدروز والعلويين والبابيين والبهائين، وهم ـ كلّ فيما يخصّه ـ أهْل أثر عميق في مجتمعاتهم؟

يبدو لنا أنّه لا يمكن الحديث عن اعتقادٍ إسلامي واحدٍ بقدر ما يجب الحديث عن اعتقادات يشملها الإسلام إن شاء أصحابها[12]. والإجابة أوضح في اعتقادات الدروز والعلويّين وسائر من ذكرنا.

= الكثير من البهائيين في برنستون (Princeton) فعبّروا لي ـ بما لا مجال للشك فيه ـ عن أن البهائية ديانة جديدة تبشّر بأرقى مراتب الحريّة في الكائن البشري، وتطلقه من سائر القيود التي تمنع إبداعه وتكبّل قدرته، لأن في الإنسان طاقة لا محدودة وقدرة على الإبداع عجيبة.

(11) راجع حول «أسلمة» المعرفة الكتب التالية الصادرة عن المركز العالمي للفكر الإسلامي بهرندن/ فرجينيا (I.I.I.T). وتضطلع هذه المؤسسة بتنظيم الندوات بمختلف العواصم التي تسود فيها الأصولية الإسلامية، مثل كوالالمبور بماليزيا. مثلما تنظم مؤتمرات بحث، ودراسة لأغراض الدعوة وذلك صيفاً.

- Al - Faruqi (ed). Islamization of Knowledge, General Principles and Workplan. I.I.I.T., Virginia, 1992; Abù Sulayman, A, Islamiyah al Màrifah, I.I.I.T., 1986; Fazlur - Rahman, "Islamization of Knowledge": A Response. in A.J.I.S.S. vol 5 n° 1, 1988, pp 3 - 11: Ilyas Ba - Yunus, Al - Farùqi and Beyond: "Future directions in Islamization of Knowledge" in A.J.I.S.S. Vol N 1, 1988, pp13 - 28.

(12) عبارة «يشملها الإسلام» عن مقالات الإسلاميين للأشعري، ص 2.

2

إلاّ أنّنا قد نؤاخذ على الجمع - في ما ذكرنا - بين أصنافٍ لا تناسب بينها وإن انتصرت جميعاً لمقالة عدّتها اعتقاداً. فمن الدّارسين من يرى البعض من تلك الجماعات أصحاب ديانة[13]؛ ومنهم من يسمّي عدداً منها بالطوائف[14]؛ وفريق ثالث ينعتها بالأقليّات[15]. وإنّما هي أسماء دوالّ على مفاهيم لكلّ مرجع. فأمّا أن نعتبر من ذكرنا أصحاب ديانات غير الإسلام فذاك ما لا يصحّ في مثل هذا السياق المبكّر، ونبقي مع ذلك على السؤال، نهتدي به في تقليب العقائد في بابه[16].

أمّا مفهوم الطائفة فيحوج إلى تنبيه دقيق لاتّصاله من ناحية بمفاهيم الجماعات التي نصّ عليها القرآن، وعالجها المفسّرون بآلتهم الخاصة، ولرسوخه من ناحية أخرى في الفكر الديني - العربي الحديث. وتعود الصّعوبة في معالجة هذا المفهوم في الخطاب القرآني إلى تحوّله بين الفترة المكيّة والمدنيّة، إلى حدّ دفع برضوان السيّد إلى القول: «ولم يكن بوسعي أن أجد تحديداً دقيقاً لمفهوم طائفة، الذي يرد مرّات ثلاثاً في المرحلة المكيّة، وإن يكن يمكن القول إنّه يعني في المرحلة المدنيّة الفئة القليلة من الناس ذات

(13) راجع مثلاً: R. Dussaud, Histoire et Religion des Nosairis, Paris 1900; Lammens, Les Nosairis. Notes sur leur histoire et leur religion; in Etudes 20 Août 1899, pp.461 - 493; Silvestre de Sacy, Exposé de la Religion des Druzes, Paris 1838; Jurji, The Alids of North Syria in M.W. 29 (1939) p.13
ج اسلمنت، منتخبات من كتاب بهاء الله والعصر الجديد، مقدمة لدراسة الدين البهائي، ترجمة المحفل البهائي بآديس أبابا. الحبشة بيروت 1972م/[1392هـ].

(14) راجع مثلاً Fùad Khûri, Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam, London 1990, p 27

(15) راجع مثلاً: Laurent Chabry - Annie Chabry. Politique et minorités au Proche - Orient - Paris 1984

(16) سنهتمّ في هذا البحث بالنظر في ما إذا كانت الفرق الهامشية ديانة تبشيرية.

المنزع الواحد أو التي وجدت نفسها في الموقف الواحد استناداً إلى الآية: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾. (التوبة: 9/ 122)»[17] ولا يناسب هذا التحديد ما جاء في الآية المدنيَّة: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: 24/ 2) ولا ما جاء في الآية: ﴿وَدَّت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ﴾ (آل عمران: 3/ 69). وغيرها[18] ونظنّ أنّ «الطائفة» تعني في الأصل الجزء من الجماعة، وهي تشترك ـ طبعاً ـ مع الجسم الذي تنتسب إليه في الرأي والاعتقاد. . .

ولسنا نرى بالفعل فرقاً ثابتاً بين الفريق والفوج، والفرقة والطائفة حتّى يدلّ عليه السيّاق، والاستعمال المطرد. وينحو الاستعمال بهذه المفاهيم القرآنية نحو الترادف أحياناً والتخالف أحياناً أخرى. كأن تبدو الطائفة جزءاً من الفرقة في الآية 122 من سورة التوبة. وهذا الترادف الواسع دفع بعض المفسّرين للآية التي عوّل عليها رضوان السيّد إلى اعتبار «الطائفة الجماعة ولا تتقيّد بعدد»[19]. أمّا التخالف في الاستعمال القرآني لهذه الكلمة، فيوقف على ضرورة الدّراية بالفترة المكيّة الأولى التي شهدت بوادر الوحي، وعلى ضرورة التنبيه إلى تطوّر الدّلالة في الخطاب القرآني في الفترتيْن المكيّتيْن الثانية والثالثة، استعداداً لفهم سمات الدلالات الجديدة في الفترة المدنية اللاّحقة. وهذا أمرٌ شاق وعصيّ لأنّه يبحث في صفة المحاور ونوع الجماعات وعقائدها وأسباب ظهورها بالانقسام عن أصلها مثلما يحاول أن يُعثر عن الفرق الدلالي الرقيق بين الاستعمال الأصلي المتحوّل بفعل الخطاب، والاستعمال القرآني الحادث.

وقد تراءى أملٌ ـ في الاستنجاد بالمنسوب إلى الرسول من الأحاديث التي جرت فيها عبارة طائفة إلى المقاصد المطلوبة، ولكن أمر الأحاديث أعزّ ممّا

---

(17) رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام ـ ط1؛ بيروت 1984م/ [1404هـ]، ص 31.

(18) راجع محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم مادة طائفة.

(19) محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتّنوير، تونس، 1984م/ [1404هـ]، ج11 ص 61 يصطلح عليه لاحقاً بالتحرير والتنوير.

قلنا في القرآن لضرورة العلم اليقيني بظرف الخطاب، والمحاور على أيّة صفة هو، وفي أيّ وضع من الطلب كان. . . وهذه المجاهيل كلّها تعتّم الدلالة المفهوميّة لكلمة «الطائفة»، ليقنع الباحث ـ ملزماً ـ بظاهر القصد من الكلمة، وهو قصد معلق بسياقه. وهو على الأجمل: النفر من الجماعة، والقلّة من كثرة أعمّ. بمعنى الجزء ـ مرّة أخرى ـ والقسم كذلك والفريق، ولا فرق.

جاء في صحيح البخاري:

«حدّثنا أبو اليمان قال: أخبرنا شعيب، عن الزّهري، قال: سألته هل صلّى النبي ﷺ، يعني صلاة الخوف؟ قال: أخبرني سالم: أنّ عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: غزوتُ مع رسول الله ﷺ قبل نجد، فوازينا العدوّ، فصافقنا لهم؛ فقام رسول الله ﷺ يصلّي لنا، فقامت طائفة معه تصلّي، وأقبلت طائفة على العدوّ، وركع رسول الله ﷺ بمن معه وسجد سجدتين، ثمّ انصرفوا مكان الطائفة التي لم تصلّ، فجاؤوا فركع رسول الله ﷺ بهم ركعة وسجد سجدتين، ثمّ سلّم، فقام كلّ واحد منهم فركع لنفسه ركعة وسجد سجدتين»[20].

والحاصل من كل ما سبق أنّ الاستعمال القرآني والحديثي لا يخرج بكلمة «الطائفة» عن الجذر الدّلالي الأصلي، وهو تمام ما أورده اللسان في المادة: «الطائفة: الجماعة من الناس» تماماً كالطائفة من الشيء الجزء منه. وظاهر أيضاً أنّ في الطائفة قصد القلّة، والانقسام عن الأصل، والارتباط برباط مّا مهما كان رقيقاً عليه يدور الاتّصال بعد التفرّع عن الجسم الأصلي الأكبر. وهذا تمام ما قصده رضوان السيّد في حدّه السابق للطائفة وإن أصابه من سياق آية بعينها.

وعلى الرغم من أنّ في الكلمة ما يؤهّلها للاستعمال في باب العقائد

---

(20) البخاري، الصحيح، ضبط وتخريج مصطفى ديب البغا، [دمشق] 1976/ [1396هـ] ج1 ص 319 باب صلاة الخوف، الحديث عدد 900. راجع فنسك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي؛ مادة طائفة.

والافتراق، فإنّ المؤرخين القُدامى، وكذلك المصنّفين في مقالات الإسلاميين لم يعوّلوا عليها واعتاضوا عنها بغيرها مثل «الفرقة» خاصّة[21].

ونحسب ـ بعد هذا ـ أنّ من نعت جماعات الدروز والعلويين وغيرها بالطوائف كان معبّراً عن مفهوم متلبّس بواقع فكري حديث. ويجدر التنبيه قبل بيان هذا الرأي، إلى أنّ استعمال «الطائفة» أو «المسألة الطائفية» أو «الوضع الطائفي» قد اشتهر في وصف الواقع الحديث بسوريا ولبنان ومصر.

وكثيراً ما قصد بالواقع الطائفي ثلاثيّة متداخلة: العنصر الدينيّ؛ والعنصر الإثني، والعنصر الحزبي السياسي. ولا يخفى الْتِباس عنصر بغيره، كأنّ يركّب العنصر الحزبي السياسي على العنصر الإثني، والعنصر الديني على العنصر الإثني، والعنصر السياسي على العنصر الديني المشتمل بذاته على العنصر الإثني...

ويبدو كتاب جورج قرم «تعدد الأديان وأنظمة الحكم»[22] من أفضل المؤلفات الكاشفة عن المرجع الحديث لمفهوم الطائفة، والمبدأ أنّه استلهم إشكاليّة بحثه من فكرة نظمها جان لوي دي كرمون (J.L. de Quermone) في مقال بعنوان «التساكن في المجتمعات المتعدّدة الطوائف»[23]، وانكبّ على دراسة المشكلة الطائفيّة في القديم والمسيحيّة والإسلام ليخلص إلى البحث في الحالة اللّبنانيّة. والتزم خلال كلّ ذلك بمقولتين: «التعدّد» (Plularité) و«التساكن» (Cohabitation).

فالطائفة بهاتين المقولتين وحدةٌ دينية، أو هي على حدّ عبارة إدمون رباط «عائلات روحيّة»؛ وهي من ناحية أخرى تقاسم غيرها من المجموعات ذات

---

(21) راجع الهامش عدد 1.

(22) صدر عن النهار للنشر بيروت 1979م/[1396هـ]. وهو في الأصل أطروحة دكتوراه دولة قدّمت بجامعة باريس سنة 1969م/[1380هـ]. وقدّم الكتاب أدمون رباط.

(23) J. louis de Quermone, "le Problème de la cohabitation dans les sociétés multi - communautaires" in Revue Française de. N 1 Mars 1961.

الارتباط الديني حقّها في الوجود على أرض جامعة هي الوطن للجميع.

فالطائفة بهذا المفهوم الحديث جزءٌ من المجتمع اللّبناني المدني لا من الاعتقاد والديانة. وقد دفع هذا التّصوّر إلى الإلحاح على «التنوّع» باعتباره قيداً للتعدّد الدّيني وشرطاً للتساكن المديني، مثلما جرّأ - في الاستنتاج - على المناداة بعلمانيَّة تسمح بإذابة الطوائف في مجتمع مدني تعتبر فيه التربية «حقل التطبيق الأوّل»[24].

ونظنّ هذا المفهوم للطائفة، لا يقوم في الأصل بدون مرجع قوميّ، حلّ في سوريا ولبنان، موطني الجماعات التي تعنينا - محلّ العقيدة السياسيَّة والفكريَّة الشائعة. إنّ المفهومَيْن القديم والحديث «للطائفة» لا يُسعف في دراسة عقائد الإسلاميين حديثاً، لأنَّه - في القديم - لا يظهر مَيْسماً اعتقادياً، ولا يطرح إشكاليّة معرفيّة ووجوديّة كما طرحها مصطلح الافتراق مثلاً، ولأنّه - في الحديث - يطرح إشكاليّة العلمانيّة والقوميّة في البلاد العربيّة، دون اهتمام مشخّص بالعقائد الطارئة في صلب الإسلام أو على مشارفه.

أمَّا مصطلح «الأقليّات» الذي نعت به البعض تلك الجماعات الدينيَّة فإنَّه مفهوم مستخلص من الظواهر الاجتماعيَّة التي هدت إليها العلوم الإنسانيَّة عموماً وعلم الاجتماع خصوصاً. ولا يردّ علينا أن نرى فيه مفهوماً يحيل على بنية المجتمع، وانتظام السّلط فيه، مثلما يثير إشكاليّات ملموسة اشتغل بها أهل الاختصاص ميدانيّاً ولا يزالون، مثل قضايا الهويَّة والانتماء، ومسألة التحوّل الاجتماعي الناجم عن التفاعل الدّاخلي بين مختلف الجماعات، وقضايا الهجرة، وغيرها كثير في باب الاعتقاد والعبادة، والاقتصاد بإجمال والسّكن والتعمير... وهذه قضايا تكاد تكون - من خلال مفهوم الأقليّات - خاصَّة بالمجتمع المتعدّد الأجناس والإثنيات والطوائف الدينيَّة، بحيث يظهر تنازع صريح في كلّ المجالات على تقاسم السيادة تحقيقاً للوجود.

---

(24) راجع قرم، الكتاب المذكور. ص 335.

ولا شكّ أنَّ مفهوم «الأقليَّة» يحيل من ناحية أخرى على وضع آني للجماعة المعنية داخل المجتمع. وهذا الوضع الآني محدّد بالنسبة. وأصل القياس عدد الأنفار. وليس من البديهي أن يكون ضعيفاً هامشياً، من قلّ عدداً بين الناس. فقد تكون السيادة والسلطة للنّفر القليل أحياناً. وقد تكون «الأقلية» في المجتمع أخصب أثراً من غيرها بما تملك من قدرات وتحوز من وسائل، وتصيب من غنى. وإذا كان مهمّاً البحث في إشكاليَّة الأقليّة في المجتمعات الإسلاميَّة بعموم والعربيّة الإسلاميّة بخصوص، فإنّ هذا المفهوم يمتدّ إلى أطراف لا تعنينا فيما نروم تقليبه، كوضع المذاهب الفقهيّة، ووضع بعض الإثنيات من بربر وغيرهم وأحوال الناطقين بالعربيّة.

وهَبْ أن نوقف المفهوم على الاعتقاد الدينيّ وحده فإنّنا لنعجز عن تحقيق الغاية من الدراسة لأنّنا لا نأمل في الظفر بتعداد مضبوط لأعيان الأديان ولا لأتباعها بالبلاد المشرقيَّة، إذْ كل اهتمام بالمسألة الطائفيّة خيانة للمنزع القوميّ، وتكريس لواقع التجزئة، والكل حالم في تلك الديار بوحدة تتعالى عن حقيقة التعدّد، وعوائق الاندماج، وحدود الفعل الاجتماعي المدني.

ويجب التوجّه ـ كلّما أمكن ـ إلى التقارير الخاصّة التي تضعها بعض البعثات العلميَّة والعسكريّة الأجنبيَّة للوقوف بعين المحقّق على تعداد السّكان مصنفين حسب الجنس والعقيدة والديانة في مثل سوريا ولبنان خاصّة.

ثمّ إنّ مفهوم «الأقليّة» يكرّس مفهوم السّنة والجماعة في الفكر الإسلامي، وكذلك مفهوم «الأكثريّة» أو «الأغلبيّة» في الهيئة الاجتماعيّة. ونعتبر هذه المفاهيم حوّلا ترسبت عليها آراء واعتبارات كثيرة، فأضحت من أشدّ المفاهيم تضليلاً ومراوغة أمام الباحث. وإذا كنّا اليوم بحاجة ماسّة إلى مراجعة مفهوم السّنّة متى نشأ وكيف، وأيّ سلطة ستر ودعم، وبأيّ سبب توسّل منذ التكوّن حتّى الظهور والشيوع، فإنّنا أحوج إلى الحذر من مثل مفهوم «الأقلية» خشية المغالطة المكينة فيه.

ثمَّ علينا أن نهتم بمفهوم «الافتراق». وعليه التعويل في البيان؛ وننبّه في

البداية إلى أنَّه إذا وجدنا في مصنفات القُدامى ما ينتصر لهذا المفهوم، فإن بين المحدثين تردّداً في تقديم مصطلح «الفرقة» على غيره في نعت الجماعات التي تهمّنا في هذا البحث. وكأنّ هذا المفهوم قد ضمرت آفاقه أمام التعالي على الاعتقادات الدينيَّة. والدعوة إلى علمنة تشكّل على غير مثال سابق المجتمع العربيّ رغم كلّ فوارقه. ونأمل في هذا المقام أن نحتجّ لرأي هو:

إنّ جماعة العلويين والبابيّة والبهائيّة كسائر مثلها فرق تنتسب إلى الإسلام بسبب تضطلع الفصول القادمة بشرحه شرحاً وافياً مفيداً، وهي فرق على التحديد حسب ما نضعه «للفرقة» من ضوابط نطمح إلى أن تكون علميّة.

لسنا نجد في بحث رضوان السيّد عن «مفاهيم الجماعات في القرآن» ما يُغْني في التعريف «بالفرقة»، وآفاق المفهوم. وهذا منتظر لأنّ حركة الدلالة سريعة في الخطاب القرآني كما أشار إلى ذلك الباحث نفسه[25]؛ ولأنّ الدلالة في الخطاب القرآني مضبوطة - تحديداً - بسيرة وحي في مجتمع متنوّع العقائد، كان يشهد وقتها حالة تحوّل رقيق وعميق. وإنّما الأوضح - في الإبانة عن مفهوم «الافتراق» - نشأة الجماعات الإسلاميّة الأولى مثل الخوارج والشيعة، ومواقف الناس منها. ويمكن الاستئناس في تقليب المفهوم بمقالات الجماعات اللاحقة، وإن تردّد القدامى والمحدثون في تصنيفها، مثل المعتزلة الأولى، والقدريَّة والمرجئة والجبريّة، فالمعتزلة، والحنبليّة والأشعريّة... كلّها أنشأت مقالات «عاونتها دولة، وطاوعتها صولة»[26].

والذي نخلص إليه بعد النّظر في نشأة هذه الجماعات أنّ القاعدة في ظهور ما يسمّى «بالفرقة» هو المباينة في الأصول لا في الفروع[27] فالجزء من أهل الإسلام لا يسمّى «فرقة» حتى يقول أتباعه في الاعتقاد ما لم يقل به

---

(25) رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص 23 ـ 24، يرجع البحث في مفهوم «الافتراق» في القرآن إلى تقليب الدلالة التي اكتسبها في المراحل التي شهدها الوحي.

(26) الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، ط1، بيروت، 1981م/[1401هـ]، ص 20.

(27) المصدر السابق، ص 19.

غيرهم. والاعتقاد تمام «المعرفة والتوحيد»[28]. ومن اعتبر هذا الرأي متهافتاً بما حمل كتاب النوبختي (ت. ق 4هـ/10م) «فرق الشيعة» تعلق بظنّ ضعيف لأنّ الإمامة عند الشيعة مسألة اعتقاديّة أصوليّة[29].

وتقتضي هذه القاعدة الاعتقاديّة ـ ضرورة ـ رُكناً هامّاً في بناء مفهوم «الفرقة» هو المرجع مهما كان شكله، وأيّاً كان رمزه. ويتردّد هذا المرجع بين ثلاث صيغ حسب الفرقة/ الجماعة. أولاها القريبة: تأويل آيات القرآن على نحو فذّ متميّز؛ ووسطاها الخاصّة بالشيعة أصلاً: الإمام، أو المرجع الرّوحي للفرقة/ الجماعة وثالثتها الجريئة: نصوص مقدّسة يعتاض بها عن القرآن صراحة، كما هو الحال عند من سمّي بالغالي[30].

والملاحظ في الصّيغة الأولى أنّ التأويل للقرآن يتحوّل في النهاية إلى نصّ آخر ملزم، فيه رؤية، وفيه فهمٌ قام على استقطاع المناسب من الآي وحمل الكلّ بين الدفتين على الجزء المطلوب أصل المقالة الاعتقاديّة الجديدة. والملاحظ أيضاً في نظر القُدامى تعويلهم على نصوص الوحي غالباً دون المنسوبات إلى الرسول إلا ما ندر[31]. ويبين الجدل بين أتباع الفرق طرافة التصرّف في فهم الآي، ومواضعها من سياقها في المصحف.

وليس بخفيّ أيضاً أنّ الصيغة الثانية، تحيل على رؤية أخرى للنصّ

---

(28) المصدر السابق، ص 20، «فمن تكلّم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً».

(29) راجع مثلاً. الكليني، أصول كافي تقديم وشرح سيد جواد مصطفى طهران [د.ت] كتاب الحجة ج236..؛ المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار بيروت 1403هـ/ 1983 الأجزاء: 23 ـ 27، ط3.

(30) حول مفهوم الغلوّ راجع Wadad al - Qàdi, The Development of the Term Ghulàt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysàniyya. in. Akten des VII. Kongresses Für Arabistik und Islam Wissenschaft - Göttingen. 1976 pp: 293 - 319.

(31) انظر مثلاً. ردّ نجدة على رسالة ابن الأزرق في مقالة القعود، واستشهاده بالفترة النبوية، راجع الهامش عدد 3.

القرآني، وفهم يلزم باقتطاع مفهوم «الإمام» من مختلف الآي، إلى حدّ القول بسقوط الدين وبطلان العالم بدون الإمام. وهو ما عنته المقالة الشهيرة في كتب الشيعة: «في أنَّ الأرض لا تخلو من إمام»[32] وإن غاب[33]. ونقصد من هذه الملاحظة أنّ التأويل متلبّس بمرجع الإمام، ولكنه تأويل على غير ما أبرزنا في الصيغة الأولى.

أمّا الصّيغة الثالثة، فهي ظهور سور «أخرى» وآي غير التي تضمّنها القرآن، فاعتبرناها جريئة لأنّها تجاوزت عقيدة أساسيّة هي الختم ونظرت من جديد في ظاهرة الوحي والنبوّة وأقرّت بالتجدّد، فكأنّها قطعت انتسابها إلى عقيدة/ عقائد الإسلام، ولم تفعل في الواقع. والمظنون عندنا في هذا المقام المبكّر من البحث، أنّها أوّلت النّص القرآني على نحو ثالث هو أبعد من السّابقيْن.

وتقتضي تلك القاعدة الاعتقاديّة أيضاً تشريعاً وفقهاً يضبطان الاجتماع والسيرة. وأشدّ الأحكام الفقهيَّة ما اتّصل مباشرة بالأحكام الاعتقاديّة من كفر وإيمان، لأنهما مبدأ المصاهرات والموارثات وصفة الدّار. وهذا كلّه موضوع الركن الثاني في بناء مفهوم الفرقة.

إلاّ أنَّ القاعدة الاعتقاديّة تقتضي لتحقيق ذلك التّشريع، ونشر ذلك الفقه ركناً ثالثاً هو: التّنظيم، وهو ـ فضلاً عن أهميته ـ مزدوج السلطة، سلطة اعتقاديّة ـ معرفيّة، وأخرى عسكريّة للقتال عند الحاجة. وكثيراً ما جُمعت السلطتان في اليد الواحدة. وهذا التنظيم تُلجىء إليه الحاجة في الشّكل الذي يتّخذه. فقد يكون سرياً عند وهن الفرقة وبأس السّلطان؛ وقد يكون علنيّاً عند

---

(32) المجلسي، بحار الأنوار، ج23 ص 29، «ولو خلت الأرض طرفة عين من حجة لساخت بأهلها».

(33) حول مقالة الغيبة راجع الطوسي كتاب الغيبة، تقديم آغا بزرك الطهراني ط2. النجف، 1385هـ [1965م]. كذلك محمد بن إبراهيم بن جعفر النعماني المعروف بابن أبي زينب، ط1. بيروت 1403هـ/ 1983م.

ظهور أصحاب المقالة وشدّتهم، وقد يكون أيضاً تنظيماً سلْميّاً أو قتاليّاً، حسب درجة الاتّصال بالمخالف؛ وهو حسب الظرف أيضاً، متردّد بين الالتزام بالرّضى والخروج بالسّلاح. ولا يُتوهَم تنازلٌ عن المقالة عند من آثر السّلامة والعافية بالرّضى، وإنّما هو وضعٌ إلى حين[34] ويشمل التنظيم كلّ مجالات الدعوة، ولا شكّ، لأنّ القائمين كانوا متعبّدين بمقالتهم.

والحاصل ـ بعد هذا ـ أن يقوم ركن رابعٌ، هو مجتمع أهل المقالة الاعتقاديّة بأن ينفصلوا عن سائر الآخرين المخالفين انفصالاً حسب الوضع الاجتماعي وصفة المقالة. وهو انفصال يتردّد بين أدنى الدرجات المقرّبة وأعلاها المفرّقة. ويتجلّى الصنف الأوّل في القبول بالمخالف صهراً ووريثاً وإماماً يصلّون وراءه، وقاضياً يحتكمون إليه، وعدلاً يأخذون عنه. في حين يظهر الصنف الثاني في الانفصال البائن، والإقبال على المخالف بالسلاح والاستعراض والامتحان والهتك. وإنّما هي درجات في الاجتماع والانتماء متفاوتة، عليها يقوم الاتّصال والانفصال، وبمقتضاها تتصوّر الفترة الإسلاميّة التأسيسيّة المبكّرة، وتستحضر لحظة الوحي، وتتمثل صفة الدّين «الأوّل» «الصافي» مثلما ترسم ملامح الحلم بالسيادة، وتخليص الدين من سائر ضلالات الكفر والشرك والانحراف[35].

---

(34) يمكن التمثيل لذلك بحركات النجدات والإباضية، وكذلك الشيعة الإمامية، والأمر صالح في تاريخ النصيرية والبهائية.

(35) لا يمكن استثناء فرقة، سيما وقد تمثل الكثير منها عند الشدَّة بحديث ينسب إلى الرسول، «حدثنا محمد بن عباد وابن أبي عمر جميعاً عن مروان الفزاري: قال ابن عباد حدّثنا مروان عن يزيد يعني ابن كيسان عن أبي حازم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله: بدأ الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ غريباً فطوبى للغرباء» صحيح مسلم. وقال النووي تعليقاً: «قال القاضي عياض رحمه الله في قوله غريباً: روى ابن أبي أويس عن مالك رحمه الله أن معناه في المدينة وأنَّ الإسلام بدأ غريباً وسيعود إليها، قال القاضي وأصل الحديث العموم.وأن الإسلام بدأ في أحاد من الناس وقلَّة ثم انتشر وظهر، ثم سيلحقه النقص والإخلال حتى لا يبقى إلاّ في آحاد وقلة أيضاً كما بدأ. صحيح مسلم بشرح النووي، ط4. بيروت [د.ت] ج. ص: 175 ـ 177. ونعت الدّروز أنفسهم بالموحّدين، وبرّزت النصيرية من جهتها في المنافحة دون =

إنّ هذا البناء الذي قدّمنا لمفهوم الافتراق يختزل واقعاً معقّداً لأنّه واقع كائنات حيّة تنفعل بشتّى شروط الحياة، وتفعل في محيطها على الوجوه الممكنة التي يعزّ ضبطها والاستيعاب في تشخيصها. ولنعلم أنّ الأزارقة مثلاً قد أنشأت المقالات الاعتقاديَّة محاورة غيرها من الخوارج، وسائر أهل الإسلام، فوجب العلم بسائر ما جادلت، وأيّ منتهى بلغت. ولئن علمنا بالنزر القليل من تلك المقالات فإنّنا نكاد نجهل تمام الجهل الأحكام الفقهية التي نظّمت بها الأزارقة هيئتها واجتماعها. مثلما نجهل على الوجه المضبوط كيف نظمت حركتها، ومارست بما نظمت السلطة الدينيّة ـ المعرفيّة وكذلك السلطة العسكريّة. وقل ذلك في النجدات والصّفريّة وغيرها الكثير[36].

ولئن وجدنا عذراً لتقدّم هذه الجماعات، وانتمائها إلى فترة مبكّرة لا تزال النصوص المنسوبة إليها محلّ جدل بين الباحثين المعاصرين[37] فإنّنا لا ندّعي ثبات الرأي في المعتزلة، ولا الحنبليّة الأولى أو الأشعريّة من بعدها. فقليلة هي النصوص الفقهيّة التي تشرع بها المعتزلة لهيئة اجتماع ارتأتها، وضنينة هي المصادر في تنظيم المعتزلة لحركتها.

وإنما الذي دعانا إلى الإقرار بتلك القاعدة الاعتقاديّة وأركانها الأربعة: المرجع، والتشريع، والتنظيم، والاجتماع على نحو، هو استقراء أخبار تلك الجماعات وعرض سيرتها على بعضها البعض، وإتمام الناقص الممكن بما يدلّ عليه الحاضر المشهود. ولئن كانت مسألة المرجع جليّة في فكر جميع الجماعات التي ذكرناها فإنّ الغائب أحياناً كثيرة هو المسألة الفقهيّة. فإذا قالت

= عقيدة التوحيد، عقيدتها هي والكلّ يدّعي الانتساب إلى الديانة الصحيحة.

(36) نجهل تنظيم المعتزلة وكذلك الحنبلية رغم شدّة شوكتهما، وحمل الناس على مقالتهما عنوة أحياناً، فضلاً عن قلّة علمنا بتنظيم الحركات السرية مثل الإسماعيلية خاصة، ويعسر اليقين في تنظيم الحركات الدّرزية والنصيرية وحتى البابية والبهائية لما قد يثيره هذا التنظيم من وجوه المقاومة العنيفة والتّتبع بالاستئصال.

(37) نعني مثلاً مايكل كوك (Michael Cook) من أهل التشكيك، ويوسف فان اس (Joseph Van Ess) من أهل التوثيق.

الأزارقة بالاستعراض والمحنة والهجرة، وتكفير المخالف، واستحلال الأمانة، فقد قصدت من خلال المقالة الاعتقاديّة إلى ضبط المعاملات على نحو فقهيّ يصوّب العمل الاجتماعي، ويحقّق الخلاص الأخروي، وعلى تلك المقالة الاعتقاديّة تقوم المصاهرات والموارثات والصلاة على الميت، وشؤون القضاء. . .

وكذلك الأمر عند المرجئة، فإنّ مقالتها الاعتقاديّة التي تنسب إليها كما جاء في سيرة سالم بن ذكوان[38] أو ما رواه الخشيش بن أصرم[39] أو ادُّعِيَ لأبي حنيفة في الفقه الأكبر[40] إنّما يستوجب من الأحكام الفقهيّة ما يصلح به الاجتماع والمعاد. وليس الأمر عند المعتزلة والأشعريّة أخفى.

ولتدفعك مقالة شديدة الإيجاز إلى استبطان كوامن الجماعة، فتتمّ ما لم يقم سافراً على الظنّ والافتراض بما لا يباين ممكنات الشروط ومجمل السنن؛ كأن تعرض لمقالة نسبت إلى ابن حنبل (ت. 241هـ/ 855م): «إنّ الدّار إذا ظهر فيها القول بخلق القرآن كانت دار كفر»[41] فلا تتوانى عن إدراك ما تقتضيه هذه المقالة من سائر الأحكام الفقهيّة الخادمة لها.

وقد يوهم هذا الرأي بأنّ المقالة الاعتقاديّة متقدّمة على الحكم الفقهيّ. وقد يوهم حديثنا عن تلك المقالة بالحديث عن ثابت تامّ، ويقيني راسخ. فأمّا التّقدّم فلا تنازع فيه على الأصل. ونرى مع ذلك أنّ المقالة الاعتقاديّة ما أن تنبو أصلاً حتى تكافح غيرها، وتجري بين المؤمنين المسلمين جريان الدم من الجسد: تتغذى من هذه وتلك، ويصلب عودها بالمقاومة وتسود وتقوى، وتلد غيرها من المقالات حتى يضحي حولها من الأقوال المرجّحة لها، ما يدعم أصالتها، ويتحقّق للتوابع نسب صريح، قواه شتّى المقالات الأخرى المناهضة والمنافرة. . .

---

(38) حققها مايكل كوك (M. Cook) راجع: Early Muslim Dogma pp. 159 - 163

(39) في الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص: 43 ـ 47، 146 ـ 156.

(40) نشر الكتاب مع الوصية المنسوبة إلى أبي حنيفة، وكتاب الإبانة في أصول الديانة للأشعري بحيدر آباد الدكن، 1321هـ [1903م].

(41) راجع ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج2 ص 305.

ومن ثمّ تشهد المقالة الأصلية من عموم حركتها، وصفة حياتها ما يمنحها أوصافاً غير التي شهدت في البداية، ولها في كلّ طور وحالة عمل فقهي تصنعه، ولها من كلّ عمل فقهيّ أثره المرتدّ إليها، تتشكّل به في مقاومة غيرها من المقالة على نحو أخصّ وهيئة أدقّ. وبهذا يمكن الإقرار بأنّ المبدأ في علاقة الاعتقاد بالفقه تقدّم الأوّل على الثاني. فإذا سارت المقالة الاعتقاديّة يعضدها الفقه، أضحت العلاقة جدليّة: فعل وانفعال، فعل الاعتقاد في الهيئة الاجتماعيّة، وانفعال بها بما يحقّق للشأن الاعتقادي الاستمرار والسيادة.

هذه الجدليّة الحيويّة توقف على صدق الثّبات في المقالة. والذي نراه أنّ مقالة الجماعة على أيّ وجه هي، إنّما هي بنت الظرف والحال، لا يمكن أن تكون إلا سليلة المشاغل التي أحوجت إليها، لأنّها إجابة عنها إلى حدّ البحث عن غيرها. ولا عناء في أن نظفر بهذا في سيرة مقالات الإسلاميّين منذ نشأة مقالة التّحكيم حتّى جريانها على التّفصيل بمقتضى الحال؛ وأشدّها إكفار صاحب الذنب، حتّى نَفَرَ ممّن أصيبوا بهذا القول من أعلن الإرجاء يرافقه الجبر دعماً للسلطان القائم؛ فلمّا اشتدّ ظلم السائس كان في مقالة القدريّة، والمنسوب إلى الحسن البصري (ت. 107هـ/ 728م) ما يردّ الجبر وينسب السّيئات إلى الإنسان وينزّه عدل الله عن كلّ المظالم. فإذا ظهرت مسألة الكبيرة مع الإيمان انقلبت المقالة الاعتزاليّة عن القدريّة، وطفقت تتكوّن في أصولٍ على التّدريج، بما يماشي المشاغل الدينيّة. السياسيّة وقتها؛ والقاضي عبد الجبار نفسه (ت. 415هـ/ 1025م) يشهد ـ في الرّوايتين عنه ـ أنّ الأصول الخمسة قد تكوّنت تكوّناً، لا على الترتيب المصنّف المشهور، لأنّ من تابع نشأة المعتزلة علم أنّ أولى المقالات كانت في المنزلة بين المنزلتين لا في التوحيد. ولا عناء في تبيين ما أثارته مقالات المعتزلة في أصحاب الحديث ونشأة العقيدة الحنبليّة مساوقة ثنايا المقالة المعتزليّة، تقتفي كلّ واحدة أثر الأخرى بالنظر والتقليب، حتّى كان من الأشعري ما أبان إرضاء للحنبليّة، وانسلاخاً عن المعتزلة، فلا الحنابلة قبلوه، ولا المعتزلة أقرّوه، فشقّ طريقاً غير الاثنتين، سيكون لها شأن في الفكر الإسلامي من بعده.

وفي هذا ما يهدي إلى اعتبار المقالات المتنافرة المنسوبة إلى الجماعات الكثيرة إجابات مختلفة عن المشاغل المطروحة وقتذاك تحلّها كلّ جماعة بمنطلقاتها وعقيدتها. ولا تفهم المقالة الواحدة إلاّ بأختها التي نشأت منها، أو تفرّعت، أو كافحت، أو نقضت. ويعزّ استخلاص سيرة مقالة جماعة واحدة دون التعرّض حتماً إلى سائر الجماعات الأخرى، وما أنشأت من الآراء في تلك المسائل التي شغلت عموم أهل الإسلام في تلك القرون.

فهل يمكن بعد هذا الحديث عن مقالة جماعة هي الأصل، وعن غيرها هي انحراف عن الأصل، أو افتراق؟ هل يجرؤ المؤرّخ لمقالات الجماعات الإسلاميّة على الإقرار بأصالة منزع تعتبر مقالته هي «الدين - على - الأصل» وأن ما سواها هو انحراف مّا عَنْهُ؟

يذهب غُولدْزِيهَر (Ignaz Goldziher) إلى أنّ الفرقة الإسلاميّة هي «تلك المجموعات التي فارق أفرادها السّنة، وهي الشكل الرّسمي للإسلام تاريخيّاً، في قضايا أساسيّة ذات أهميّة جليلة في الدين كلّه، فخالفوا بذلك الإجماع»[42].

وقد أوقف رضوان السيّد أبحاثه في الجماعات الإسلاميّة على الإيمان بوجود تيّار أصلي، ومقالة ألصقَ بجوهر العقيدة الإسلاميّة، انحرف عنها أهل المقالات الأخرى وهم أهل الفرق[43].

يعزّ قبول هذا الرأي بعدما قدّمنا. فالحديث عن شكل رسميّ للإسلام يحتاج إلى تدقيق معمّق بالمقالات المضبوطة لندرك إذا كان المقصود مقالة المعتزلة الأولى أم مقالة أهل الجبر الأوائل، أم هي مقالة الحسن البصري، أم مقالة أهل الإرجاء الأوائل. والمعلوم أنّ الإسلام الرسميّ قد أفاد من كلّ هذا الخليط بما يدعم سلطة السائس وينفعه. وليس غريباً والحال تلك أن ينتسب

---

(42) Goldziher Introduction to Islamic Theology and Law. Trans. by Andras and Ruth Hamori, Princeton, 1981, p.168.

(43) راجع رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ط2. بيروت، 1406هـ/ 1986م؛ خاصة ص: 17 - 144.

أهل السّنة المتأخّرين، بعد أن يظهر هذا المفهوم إلى مقالة الحسن البصري، وأبي حنيفة وأصحاب الحديث المتقدّمين.

إنّنا نميل إلى ترجيح رأي آخر سنفصّله في موضعه من الفصول القادمة:

إنّه لا يمكن الحديث عن مقالة أصليّة استأثرت بها جماعة، فكانت هي المجسّمة للعقيدة الإسلاميّة على الحقيقة، كما نزلت. والأظهر ـ في نظرنا ـ أنّ العقائد الإسلاميّة قد شهدت منذ الفتنة الكبرى، إن لم نقل قبلها، نظراً جلاّها في مقالات تنازعتها طوائف من المسلمين وظهرت متزامنة تقريباً، وناظر بعضهم بعضاً في مسألة الإمامة أصلاً، وقد احتدّ وعي أهل الإسلام بجريان العقيدة في شؤون الاجتماع، فاندفعوا إلى النّص القرآني يستقصون مقاصده ويفتّشون في أحكامه، فكانت أقاويلهم عبارة شؤونهم، ولسانَ حالهم، بقولهم تَعَبّدُوا وتكافأوا. وظن كلّ واحد منهم أنّه الحافظ للدّين؛ ولا أشهر من مقاضاة المصريّين لعثمان، ودِفَاعِ الخليفة عن نفسه، وكُلُّ ناطقٌ بمقالة[44].

في هذا الإطار نفهم مقالة الأشعري: «**اختلف الناس بعد نبيّهم ﷺ في أشياء كثيرة ضلّل فيها بعضهم بعضاً، وبرىء بعضهم من بعض فصاروا فرقاً متباينين، وأحزاباً مشتّتين، إلاّ أنّ ما يجمعهم ويشتمل عليهم**»[45].

ولا نُنكر مع هذا نشأة تيّار سُنَّةٍ بدأ يَسْتَقْطِبُ وَفِيرَ الجموع، وكبير المقالات، ولكنّ ذلك تمّ على التدريج بعد حدث الأشعري. أمّا الجماعات المتقدّمة، فقد تقاسمت العقيدة الإسلاميّة، كافأ بعضهم بعضاً، وساند بعضهم بعضاً أحياناً كثيرة، ثمّ تراجع ليساند غيرهم وهكذا.

فيتّضح بما لا شكّ عندنا أنّ رأي رضوان السيّد يقوم على فهم سُنّيّ للافتراق ومقالات الفرق.

تُطلق عبارة «الفرقة» عند قُدامى المسلمين على الجماعات من أهل

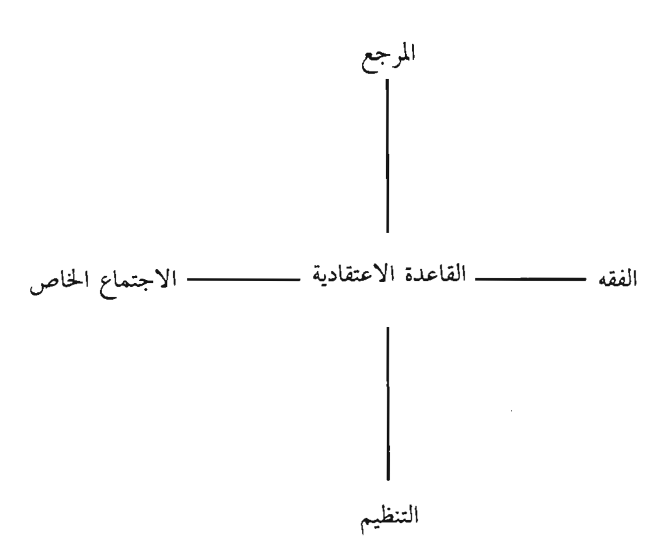
---

(44) الطبري، تاريخ الرسل والملوك ج4 ص 354.. . تاريخ الطبري لاحقاً.

(45) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص2.

الإسلام الّتي خالفت في الأصول الاعتقاديّة ونَحَتْ بمقالتها في الإمامة أوّلاً ثمّ في أبواب التّوحيد والمعرفة والنبوّة ثمّ في ما دونها من سائر الأبواب المتّصلة بالمعاد والخلق، وأقامت لها مرجعاً تشرّع به لمقالتها، وفِقْهاً تضبط به سيرتها، وتنظيماً تروّج به مقالتها، واجتماعاً تنجز به رأيها وتُنَفِّذُ منحاها على كلّ الوجوه التي يقتضيها العمران ويستوجبها المعاش.

وهو ما يمكن اختزاله في الرّسم التّالي:



وهذا التّعريف يتماشى مع تحديد الفرقة الدّينيّة أصلاً بشرط أن نُراعي إشكاليّة الكنيسة عند المسيحيّة إن رُمنا المقارنة(46). ولا يباين مصطلح الفرقة مصطلح الدّين كما قرّر ذلك فؤاد خوري(47) إلاّ إذا تقيّدنا بمنزع مذهبي تهميشي نؤسّسه على تصوّر أصل وفرع منحرف عنه. فممّا لا شكّ فيه أنّ كلّ فرقة

(46) تعتبر ملاحظات ماكس فيبر هامة للغاية في تحديد الفرقة وبيان فهمها لنشاطها وعقائدها راجع: L'Ethique Protestante et L'Esprit du Capitalisme; Paris, Plon 1964, pp.126; 140; 141; 154; 173; 174-5; 235-6; 247-8; 253; 256-7; 259; 261; 262.

(47) F. Khuri, Imams and Emirs, London 1990, p.27.

إسلاميّة تعتقد أنّها الحاملة للدّين، والحافظة له. وهي - بهذا الوعي - مخلصة إلى عقائدها، شديدة التعبّد بها، ممّا حدا بالمبرّد في كامله على الثناء على الصفريّة لفرط عبادتهم، وهم أهل كفر عند كثير من أتباع الفرق الأخرى[48].

وليست «الفرقة» في عبارة القُدامى إلاّ جماعة دينيّة، لا هي بالجماعة العرقيّة (Racial Group) ولا هي بالجماعة الإثنيّة (Ethnic Group)[49]، وإن كان العنصر العرقي أو الإثني أو الاثنان معاً حاضريْن في مقالات بعض الفرق الإسلاميّة وانتظامها الاجتماعيّ. ومثل هذا العنصر الاجتماعي لا يخوّل ألبتّة الحديث عن أصل وتابع منحرف عنه في باب الافتراق.

والظنّ أنّ الذي دفع إلى هذا التّقدير في فهم الافتراق، وتعيين «الفرقة» ظهور بعض الجماعات على أخرى، وسيادة بعض المقالات الاعتقاديّة على غيرها، فَحُسِبَ الظهورُ أسّ أصلٍ، وغيرُه الضّامِرُ من المقالات أُسّ انحرافٍ، وهو ما عبّر عنه غُولْدْزِيهر بـ «الإسلام الرسمي»، والسيّد بـ «الجماعة»، وخوري بـ «المركزيّة» (Centrality) أو «الدولة» (State) أحياناً[50]. ويُحيل هذا على إشكاليّة الهامشيّة (Marginalité) تماماً.

---

(48) المبرد، الكامل، ص 175؛ 189.

(49) حول الجماعات العرقية والإثنية، راجع الكتب التالية، وقد أفدنا منها إفادة جمة في فهم ظاهرة الفرق، وإن لم تتصل بها مباشرة:

M. Banton, Rational Choice: A Theory of Racial and Ethnic Relations. Working Papers on Ethnic - Relations N 8 BRISTOL. 1977; R. Barot, Religion and Ethnicity. Kanpen, the Netherlands, 1993; N. Glazer and D. Maynihan (ed). Ethnicity, Theory and Experience. Massachusetts, Harvard Univ. Press 1975; J. Rex and D. MASON (ed), Theories of Race and Race and Ethnic Relations, Cambridge. London, Cambridge Univ. Press 1986; J. Rex, Race and Ethnicity. England, Open Univ. Press, 1986; R.A Schermerhorn, Comparative Ethnic Relations: A. Frame Work for Theory and Research New York, Randow House, 1970; R. Sheilds, Places on The Margin. Alternative geographies of Modernity. London Routledge. 1991.

(50) F. Khûri, Imams and Emirs, p: 37.

3

لقد نشأت الفرقة الإسلاميّة في قلب المجتمع الإسلامي، وطفقت تلوّح بمقالاتها، وتنشرها على مدى واسع. ولم تتردّد في معارضة مقالات بعضها بعضاً، وإن أدّى ذلك إلى مخالفة السلطان والخروج عن داره. فماذا يعني أن تُنعت هذه الفِرَق بالهامشيّة؟

يستدعي هذا المفهومُ الحديثُ تقليبَ ثلاثة جوانب: السّيادة، والنفوذ، والعدد. ونعني بالسّيادة ظهورَ مقالة وانتشارَها إلى حدّ الإيهام بأنّها الغالبة، فتبدو من ثمّ كلّ الدّين. ونعني بالنّفوذ القدرة على سياسة النّاس، وحملهم على الإذعان والطّاعة. ونعني بالعدد وفرةَ الأتباع للمقالة إلى حدّ الإيهام بأنّهم جميع النّاس وتمام الأمّة. فيتحدّد من خلال هذه الجوانب الثلاثة تصوّر ثنائيّ للظّاهرة العمرانيّة: منها ما هو مركزي/ أصلٌ؛ ومنها ما هو هامشيّ/ طرفيّ. وكثيراً ما يتبع هذا التّصوّر تقويمٌ معياريٌّ يغني وضوحه عن التفصيل[51].

ويُظنُّ أنّ «الهامشيّة» وضعيّةٌ تَسِم بعضَ الفرق الإسلاميّة ممّن فقدت السّيادة، والنفوذ، والعدد؛ فبانت مقالتها عُدُولاً نابياً عن الأصل، إلى حدّ الخروج عن المركز/ الدّين أو الملّة.

وهذا التّقدير صحيحٌ من وجه متهافتٌ من وجوه. فَصِحّتُهُ الظاهرة في أنّ مثل الخوارج أواخرَ القرن 1هـ/ 7م لم يكن لها من السّيادة ولا النفوذ ولا العدد شأن يذكر؛ وليس الأمر عند أوائل الشّيعة أهون، ولا حال القدريّة بأفضل، ولا مقالة الاعتزال حين نشأتها الأولى بأنفع. فكأنّ مقالة أخرى سادت بين وفرة النّاس، وركبها الأمويّون خاصّة، واجتمع عليها الكثير من العلماء ولم ينكروها. قد يبدو هذا صحيحاً نظريّاً.

وبالفعل، هل يعني هذا أنّ مقالة الإرجاء والجبر هي السائدة والنافذة

---

(51) راجع: ROB Shields, Places on The Margin, London and New york 1991, p 4-5.

والمنتشرة؟ من ترى من المؤرّخين يجرؤ على الإقرار بهذا في عهد معاوية أو حتى بداية القرن 2هـ/ 8م؟ بل هل يعني ذلك أنّ مقالة «المعتزلة الأولى» من المحدّثين وأهل النّقل، ممّن آثروا السّلامة وفضّلوا العافية، وتحاموا الفتنة والجدل هي التي كانت بالفعل سائدة ونافذة ومنتشرة؟

ولا نظنّ أحداً من المؤرّخين ينكر أثر حركات الفرق الأخرى في مقالات المسلمين، واجتماعهم في الحواضر وما وراءها. سرعان ما يكشف هذا عن مزج دقيق بين ما يجريه السائس ويحمل عليه بالشّوكة، وما يرسله العالم من شتّى المقالات التي يرى مخلصاً أنّها صميم الدّين.

ونظنّ أنّ تركيبَ المقالة الإسّلاميّة على سلطة الدّولة لاستخراج مفهوم المركز والأصل، هو السبب الخفيّ في الحديث عن مرجع اعتقاديّ، هو - عندنا - أصل افتراضي، ومركز «وهمي». وإنّما ظنّ الناس ذلك لأنّه لا يتوهّم - في العقل - (عندهم) - قيام وليّ الأمر بغير الدّين كما نزل.

وهنا مكمن التهافت، لأنّ مقالات الخوارج والشّيعة وكذلك المرجئة والقدريّة والمعتزلة والحنبليّة... قد أسهمت كلّها في تكوّن العقيدة الإسلاميّة، كلّ واحدة بأوضاعها المعقّدة. ويكفي أن نراجع بحوث فنسك (Wensinck) وت. اسوتزو (T. Izutsu) ثمّ م. وات (M. Watt) للوقوف على هذه الحقيقة[52].

قد تتجلّى «الهامشيَّة» بعد هذا، في وضعيّة بعض الفرق المطاردة والمطرودة من الآفاق التي تثير فيها خطراً على السّلطان، فتنتصب بمقالتها على مرمى الشّوكة وتحوّل دار السّلطان دارَ كفر وحرب، ولا يمنع نأيها المؤقّت تأثيرها في المقالات الأخرى المقيمة حيث السّلطان، وهذا مشهود للعيان.

(52) راجع: Wensinck, The Muslim Creed, Cambridge, 1932; T. Izutsu, The Concept of Belief in Islamic Theology, Tokyo, 1965; Watt, The formative, Period of Islamic Thought, Edinburgh, 1973; Idem, The Conception of Iman in Islamic Theology, in Der Islam N 43 (1967) pp. 1-10.

ولكنّ وضعيّة الهامشيّة غير ثابتة ألبتّة. فطالبُ الحقّ استطاع أن يسير بالمقالة الإباضيّة إلى حدّ تأسيس سلطان، وتهديد الدولة المركزيّة. وكذا فعل نجدة بمقالة ناشئة نافس بها خيمة الأمويّين في الحجّ ورفع له راية إنذاراً بالسّيادة وإعلاناً[53]. وكذا الأمر في مقالة المعتزلة، فما أن تبنّتها الدولة العباسيّة على عهد المأمون (198 ـ 218هـ/ 813 ـ 833م) حتّى سادت رغم قلّة أتباعها، وامتُحن النّاس بها، وأضحت مقالة أصحاب الحديث وأهل النّقل، على كثرة أتباعها مطاردة؛ ثمّ انقلب الوضع، وتصدّرت مقالة الحنبليّة، وآراء أهل الحديث سائر المقالات الأخرى مع حدث المتوكّل (232 ـ 247هـ/ 847 ـ 861م) فتراجعت المقالة الاعتزاليّة إلى وضعيّة طَرَفيّة، مطاردة في المجتمع الإسلامي.

لهذا نجد ملاحظة نادو (R. Nadeau) وباناشيو (C. Panaccio) صحيحة حين قالا:

«يبدو لنا أغنى أن نستعمل مفهوماً بنيوياً للهامشيّة، يُحَدّدُ الهامشيُّ حَسَبَهُ، بوضع مّا في نظام من العلاقات، أي ببعض العدول بالنسبة إلى القاعدة».

ويُضيفان على صواب:

«الهامشيّة وضعٌ لا يُحدّد إلا بالنسبة إلى الهيئة الاجتماعيَّة التي تكوّنت في مُجملها»[54].

يمكن أن نستنتج ممّا سبق الملاحظات التالية:

«إنَّ العقائد الإسلاميَّة حتّى حدث الأشعري تقريباً قد تكوَّنت على التَّدريج بفضل مقالات الفرق الأصول، ونرى أنّ مقالة أهل الحديث والقُرَّاء قد زامنتها مقالة الخوارج، وأوائل المتشيّعة لعليّ، فأحوجت مسألة الحكم بعد عليّ إلى الاستمرار في عرض قضايا المعاش على الاعتقاد واستصدار الأحكام النافذة إلى

---

(53) حول أبي حمزة وطالب الحقّ، راجع، تاريخ الطبري، ج4، ص 302.

(54) Guy Allard (ed). Aspects de la Marginalité Au Moyen Age, Montréal, Les Editions de L'Aurore, 1975 p. 6etp. 167.

تقليب الآي، ممّا حتَّم إرسال المقالات. وفي هذه «الفترة التكوينيّة»[55] يصعب الحديث عن مقالة أصليَّة هي تمام الدّين، والمرجع القاعدة، وعن غيرها هي توابع هامشيَّة. فإذا ما حدث أن سادت مقالة على سائر ما دونها لمعاضدة السّلطان لها، فإنَّها حالة مؤقّتة.

«إنَّ هذا الحكم لا يجري على كلّ الفرق، وإنَّما على الأصول التي بقيت مقالاتها في نطاق ما يسمح به النّصّ القرآني من غريب التأويل أحياناً، والسّننُ الثقافيّة التي فكّر بها أولئك المتناظرون، والفكرُ الدينيُّ الذي استجمعوه في مجادلاتهم مع سائر أهلِ الأديان الأخرى.

«إذا رجّحنا أنّ القاعدة في المقالة الاعتقاديّة هي جماع المقالات التي أرسلتها أصول الفرق الإسلاميّة وتعبَّدت بها، علمنا السّبب في إجماعها على ردّ الغلوّ. فالشيعة الإماميَّة تماماً كالخوارج وأهل الحديث والحنبليّة والمعتزلة، قد أنكروا كلّهم على الارتفاع وتجاوز الحدّ كأن يؤلّه عليّ، ويُقَالَ بالتَّناسُخِ، ويُنْكَرَ المَعَادُ والبعثُ، وما إليها من المقالات.

فالفرقة الهامشيّة من هذا الوجه هي تلك الجماعة الدينيَّة التي خالفت مجمل المقالات التي أنشأتها الجماعات الإسلاميّة الأصول في دعائم الدّين والاعتقاد، ونزعت في عقيدتها إلى إنكار أركان في الدّين محكمة ومنصوصة. ونعني منها خاصّة: الألوهيّة، والإمامة والنبوّة والمعاد.

وهذه الفرق منها ما اندثر كالبيانيَّة والعجليّة، والخطابيّة وغيرها، ومنها ما بقي مثل النصيريّة والدّرزية، فضلاً عمَّا ظهر حديثاً مثل البابيّة والبهائيّة.

ويكفي القول بإنكار الختم في النبوّة، أو القول بغير القرآن كتاب دين، لنرى العدول عن القاعدة، والمنافرة للعقيدة المركز ولا يُبْطِل رأينا قولُ الإماميَّة بمصحف فاطمة[56].

---

(55) العبارة لمنتقومري وات في: The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh, 1973

(56) راجع الكليني، أصول كافي، ط. طهران [د.ت] ج. ص346. «... ثم قال: =

إنَّ مثل النصيريّة والدرزيّة وإن انتمتا إلى التشيّع قد كانتا بالفعل بلا سيادة ولا نفوذ ولا عدد وفير، وكانتا بالفعل سرّية التنظيم، شديدة التّكتم، مغلقة الهيئة، خفيّة التشريع والفقه. وهي ـ بلا شك عندنا فرق، ولكنّها تتّسم بصفة الهامشيّة في مقالاتها في أصول المعرفة والتوحيد والنبوّة والمعاد كما سنبيّن.

إنَّ هامشيّة الفرقة تتحدّد ـ في الظّاهر ـ بالسّيادة والنّفوذ، والعدد، ولكن تتحدّد قبل هذا كلّه بوجه تأويل عقائدها للنّص القرآني والقطع مع السنّة الثقافيّة يقتضي حتماً تصوّراً للكون ومنزلة الفرد فيه وصفة للمعاد والعدل، على غير ما جرى بين النّاس على اختلاف مقالاتهم. عند هذا الحدّ يحتمي الجمع من الفذّ.

وتُمكّن دراسة تلك العقائد «النابية» من معرفة الوجه الممنوع والجانب المرفوض في ذهنية المجتمع الإسلامي، وأغوار الفكر الإسلامي[57].

4

في هذا الإطار العامّ سننظر في ظاهرة الافتراق في الإسلام وبتلك القيود التي ضبطنا سنحلّل مسألة الهامشيَّة. ولا يخفى بعد هذا ـ أنّ دراسة الفرق الهامشيَّة تقتضي حتماً دراسة بنية المجتمع الذي تنتسب إليه، ونظام فكره الذي تنسلخ عنه أو تتميّز[58]. ومن المنتظر أن توقف عقيدة الفرق الهامشية في المجتمع الإسلامي على نتائج تحوج إلى إعادة النظر في الكثير من المقالات الأساسيّة، ومن أهمّها التاريخ الرّسمي للعقائد الإسلاميَّة، والرّؤى المختلفة التي وضعها أصحاب هذه الفرق في الإبانة عن نظام الكون عندهم، وإشكاليّة النجاة والعدل. وبهذا نلج إلى المجتمع الإسلامي من أطرافه جغرافياً، وكذلك من

= وإنّ عندنا لمصحف فاطمة، وما يدريهم ما مصحف فاطمة (ع)؛ قال: قلت: وما مصحف فاطمة (ع)؟ قال: مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرات، والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد. قال: قلت: هذا والله! العلم!».

(57) راجع في هـ. ألآر (Guy-H. ALLARD)، المرجع المذكور، ص21.

(58) راجع نفسه، ص 20، وهو يحيل على لوقوف (Le GOFF).

هوامشه ثقافياً وفكرياً. وليس العزم أن ندافع عن مبدأ انتساب القلّة المطاردة إلى الكثرة الإسلامية، أو أن نطرح من جديد حدود الكفر والإيمان وإن كان ذلك ممكناً.

وإنّما الغاية الكبرى التي نقصد إليها تتلخّص في الإجابة عن ثلاثة أسئلة:

(أ) كيف تنشأ الفرقة الهامشيَّة في المجتمع الإسلاميّ؟

(ب) كيف تتطوّر نحو السيادة؟

(ج) هل يمكن أن تكون صاحبة ديانة تبشّر بها؟

إنَّ في السّؤال الأوّل بحثاً في إشكاليّة النّشأة والتكوّن، وهو بحث يستحضر ظاهرة الافتراق، وقضية الهامشيّة معاً، ليقلّب أسبابها، ومظاهرها ويحدّد منها الجزء الخاصّ، والمَلْمح العامّ، ويستخلص من جميع ذلك قوانين نشأة الفرقة الهامشيّة في المجتمع الإسلامي. وما من شكّ في أنّ هذا البحث يقتضي نظراً معمّقاً في هيئة ما عُدّ مركزاً وأصلاً، وتقليباً لظاهرة السّيادة ومراجعها في المجتمع الإسلامي، وهذا باب شارع إلى دقيق الشّعاب ووعر المسالك.

ويوقف السؤال الثاني على مختلف الأسباب العمرانيّة التي اكتسبت بها الفرقة الهامشيّة سيادة مّا. ويشمل مثل هذا البحث النّظر في تطوّر عقائد الفرقة وسيرتها بتلك العقائد نحو فتح آفاق اجتماعية واسعة، انتشرت فيها مقالتها، وعلت يدها، واستقام هناك مرجعها. وطبيعيّ أن نهتمّ في هذا المقام الدّقيق بالجدليّة الدّقيقة بين مقالات الفرقة الهامشيّة، ومقالات أهل «المركز» و«الأصل» أو ما اعتبر كذلك على الأقلّ. ونقصد بالجدليّة فعل هذه المقالات الهامشيّة في مقالات الجماعة غيرها، وانفعالها بها في الوقت نفسه. ولا يعني هذا التّصوّر أنّنا نقرّ بدءاً بأنّ كلّ فرقة هامشيّة سائرة حتْماً نحو السيّادة. فليس هذا الإقرار صحيحاً. وإنما نقصد إلى الإبانة عن قوانين سيادة الفرقة الهامشيَّة. وبهذه القوانين نفسها نفسّر فشل غيرها في تحقيق ذلك.

ويهتمّ السؤال الثالث بمسألة انقلاب المقالة الاعتقاديّة إلى ديانة، هل

يكون ذلك، وعلى أيّ وجه؟ ويقتضي هذا بحثاً في حدود الوعي الدّيني عند أصحاب هذه الفرق، ومواقفهم من ذواتهم وغيرها، والرموز التي يشكّلون بها هويّتهم، مثلما يقتضي النّظر في ظاهرة التّبشير ودوافعها، والغايات الّتي تروم الفرقة تحقيقها، عسى أن نقف على شبه قانون في تطوّر المقالة الاعتقاديّة من منزلة المقالة ضمن عقائد الإسلام العامّة إلى مشروع ديانة، يدّعي أصحابه تأسيساً جديداً إمّا لوحي آخر، ونبوّة جديدة، أو لدين التوحيد برمّته، ولكن قد نرى عند بعض الفرق التي نروم دراستها تكتّماً شديداً[59]، وتشبّثاً بالتّستّر، وحرصاً على الاعتقاد الظّاهر مع العموم الغالب بما يحقّق لها الانتماء دون الانتساب (الانتماء إلى الجسم الاجتماعي والانتساب إلى العقيدة)، فذلك ممّا يدفع إلى تقليب مفهوم الديانة الإسلاميّة الشعبيّة (La Religion Populaire) كما تنشرها اعتقادات الفرقة الظّاهرة.

وتقيّدنا في الإجابة عن الأسئلة السّالفة بمدوّنة واسعة تنسب إلى ثلاث فرق هي: النّصيريّة/ العلويّون، والبابيّة، والبهائيّة. وفي كلّ اختيار انتقاء يحمل شيئاً من الاعتباطيّة، نسعى مع ذلك إلى التقليل من حدّتها بوجاهة الأسباب التي حثتنا على الاهتمام بهذه الجماعات قبل غيرها.

ـ فالمدوّنة النصيريّة العلويّة والبابيّة والبهائيّة هامّة، لأنّها شملت شتى فنون الفكر من تصنيف في الدّين والعقيدة، وتأليف في أدبيات السّياسة، وإبداع في فنون الأدب، وإنشاء في المسائل الفلسفيّة النظريّة والاجتماعيّة. وهذا التّنوّع

(59) راجع فتح الله ولد أنطون صائغ؛ كتاب عن مذهب طائفة النصيرية وعن شعوب بلاد سوريا وعن حكم إبراهيم باشا المصري 1849. مخطوطة باريس عدد 1685؛ ورقة 56أ ـ 56ب: «ثمّ عندي من جملة أصحابي منهم واحد شيخ عالم جداً في ديانتكم؛ في ذات يوم كنت أتحدّث معه قلت: قد وقع بيدي كتاب من كتبكم، وفهمتُ جميع ديانتكم، وكان ذلك مني مخاطرة حيث الذي يعرفونه صحيح فهم شيئاً جوهرياً من ديانتهم لا بدّ [أن] يقتلوه ولو كان حبيب قلبهم، فضحك وقال: ما فهمت شيئاً جوهرياً يا صاحبي، لأنّا نحن الأشياء الجوهرية لا نعرضها بالكتب خوفاً لئلا تقع بيد أحد غريبٍ، بل نكنزها في قلوبنا، ونسكّر عليها ألف باب».

مفيد للغاية لإدراك شعاب المقالة الاعتقاديّة ووجوه تصرّفها.

ـ ويجمع اختيارنا بين فرقة قديمة ما زالت سائدة (النصيريّة/العلويّون) وأخريين حديثتين (البابيّة والبهائية)، ورغِبنا من خلال هذا التنويع في الظّفر ـ من دراسة إشكاليّة النشأة والتكوّن ـ بقانون عامّ، نفسّر به ظاهرة الفرقة الهامشية في المجتمع الإسلامي بغضّ النظر عن الفترة والعصر.

ولا شك عندنا في الوقوف من هذا البحث على جانبيْن آخريْن مهمّيْن:

(أ) الحدّ الفاصل بين هذه الفرق والمحضن الشيعي الذي انسلخت عنه فيستقيمُ بذلك رصد تطوّر المقالات، وتشخيص ملامح العقيدة «الغالية» من غيرها «المعتدلة».

(ب) تطوّر مقالة النصيريّة القديمة إلى عقيدة العلويّين المحْدِثين، وتشخيص الفروق الدقيقة بين أوائل الفرقة ومُحدثيها، ممّا كان له مهمّ التوابع في العقيدة والاجتماع. وفي هذا تتبّع لحياة المقالة وسيرها نحو السيادة بعد التّشريع لذاتها.

ـ ولا ينكر من ناحية ثالثة سيادة العلويين في منطقة الشّام بتمامها، فلا تحل الأمور ولا تعقد إلا بإسهامهم إن لم يكن بأمرهم، وهذا بادٍ للعيان، ويغني عن كل تفصيل. والمعلوم أيضاً أن فرقة النصيرية كانت خلال قرون عديدة على هامش المجتمع الإسلامي، بلا سيادة ولا عدد ولا نفوذ[60]، مما دعا إلى اجتماع شيوخ النصيرية في بداية هذا القرن لاستبدال اسم فرقتهم «بالعلويين» بحثاً عن شيء من الشرعية وتحقيقاً لبعض انتماء، تردد جمع المسلمين وقتها في قبولهما[61].

---

(60) باستثناء فترة الحمدانيين، وعهد المكزون السنجاري، فيما تدّعي الفرقة.

(61) راجع العلويون شيعة أهل البيت. بيان عن عقيدة العلويين أصدره الأفاضل من رجال الدين من المسلمين العلويين في الجمهوريتيْن السورية واللبنانية. دار الصادق. بيروت. 1392هـ/[1972م].

أما البابية والبهائية خاصة فقد أثارتا من الجدل في إيران ومصر والعراق، واستصدرتا من الأحكام ما يدفع إلى الاهتمام بهما، وشأن البهائية في أوروبا والولايات المتحدة لافت وحاثّ على النّظر في عقائدها.

ولئن كُنَّا نطمع في الإقناع بهذه الأسباب، فإنَّنا لا ننكر وجوب الاهتمام بسائر الفرق الأخرى المنتشرة في أصقاع العالم الإسلامي، وبين شتى المجتمعات في الهند وإفريقيا، مثل الأحمديّة والنقشبندية واليزيديّة والإسماعيليّة، وهيهات أن ينهض فذّ بمثل هذه الدّراسة، يذوق الأمرّين في استجلاب الكتاب الصالح.

ولا يمكن أن يخفى عن أهل الخبرة والدّراية ما يجده الباحث النّاشىء من الصعوبات الجمَّة كأن يمنع صراحة من زيارة المجتمعات المعنية، ويتهم أحياناً بالخيانة لأنه آثر البحث في مفهوم الافتراق والواجب القومي يلزم بالنضال في سبيل «أمَّة عربيَّة واحدة ذات رسالة خالدة».

وليست هذه العقبة أهون من عُسر المدوَّنة نفسها، فمن أين لك أن تظفر بالكتب المقدَّسة وعليها التكتُّم الشديد؟ ومن أين لك أن تفهم السطور المعدودة وأنت خلاء من التعاليم الأولى؟ ومن أين لك أن تميّز بين المنصوص الظاهر والمقصود الباطن؟! فكان علينا أن نعيش رحلة مضنية طوّفنا خلالها بين الآفاق البعيدة نهتدي بنفس المقالات حيثما نبت، وطفقنا نجمع الجزء إلى الجزء، والدّقيق إلى الرّقيق، حتّى استقامت نطفة، نفخ فيها بعض الأوفياء بما علموا، وهدانا بعض النادرين بما عاينوا، ففزنا بعدها بصورة اعتقاد نظنّها صالحة، والعُهدة على من حدّث وروى. وعلمنا بعدها أن للتكوين من عدم لذّة هي متعة البحث عن أغوار النفس البشريّة وما أشد إشكالها!

وإذ اقتربنا من النّصوص، علمنا تمنّعها، وشدّة بأسها كأصحابها، لا تستقرّ على حال كالزئبق، تشرق إليك من عين، فإذا قصدت إليها خالفتك بالمراوغة، فلا المؤلَّف لصاحبه، ولا المقالة لأهلها، وحذار أن تصدّق اسماً كعبد الله، فالجميع من الخلق عباده تعالى! فأحوجك ذلك ـ ولا خيار لك ـ إلى

أن تكون ظاهريّاً، تقول بما قال الكتاب، وتراوغه في النّسبة كما راوغك. وتمثّل بأدونيس تَرَ عالماً بين الاسم والمسمّى[62]، وخذه بشعره تر فيه عتمة ومغالبة للدَّلالة؛ وصفّق له من حيث أطربك تر أنّك طربت لغير ما أراد، فعتّم عليك نفسك ومازحك إلى حين الوقوف على غرارتك، تأخذه بالسنن المعهودة، ويأخذك بفرقته المناضلة عبر الدهور، يسترجع عهد الخصيبي (ت. 346هـ/ 975م) والمكزون السنجاري، ولا فرق!

إنَّ هذه الصّعوبات العميقة والأساسية قد أجبرتنا على إنفاق الوقت المديد نستقرب المقالة النصيرية والبابية والبهائية استقراباً، حتى أشرفنا منها على المكمن فيما نظن. وأدركنا بعدها عقبة أخرى في تخيّر منهج ينهض بغايات البحث العلمي، وينصف أهل الاعتقادات الثاوية وراء مكامن الخفاء.

5

وقد يسّر عملنا أن وجدنا عند السابقين فضلاً لا يُنازعون فيه، ولا يُغمطون، لأنَّهم أظهروا من الدراية ما حللنا به المغلق، وعبّدوا لنا طريقاً ما كنّا لنهتدي بدونه. ولولا أن فزعنا إلى أقوالهم، وتعلّقنا بمشاهداتهم، وطوّفنا بعيونهم، ما كنا لنصيب من الرمز قصده، ولا من المظان محاملها، والعبارة

(62) جاء في حوار بين فرج شوشان وأدونيس بالتلفزة التونسية يوم الجمعة 12/ 3/ 1992 على الساعة الحادية عشرة والربع مساء: «فرج شوشان: في شعرك ونتاجك سوء تفاهم أنت ساهمت فيه، فاسمك متعدّد، فنحن لا نعرف هل أنت أدونيس أم علي أحمد سعيد. وأنت سوري ولبناني، وعربي قبل كل شيء. وأنت مقيم في لبنان ودمشق، وباريس... فلم هذا التعدّد؟
أدونيس: اسمي متعدّد في الظاهر ولكني واحد في الأصل: توجد نواة أساسية هي أنا، ولي تجليات عديدة؛ والأسماء عندي تجليات. أما الأماكن، فلأن الشاعر الحرّ الذي يريد أن يعيش كذلك في العالم العربي، فإنه يعيش في الأماكن أي في الأماكن الكثيرة. ومهما تعدّدت الأماكن التي أقيم فيها، فإنّي أحسّ أكثر من أي وقت مضى بانتمائي إلى المكان الذي ولدت فيه (سوريا). إن تعدّد الانتماء الإجرائي (الباسبور) هو قضية طارئة، إذ لا فرق بين سوريا ولبنان، أما الانتماء الثقافي فهو واحد، هو انتماء عربي».

طوافة جوالة، لعوبٌ فتانة.

لقد كانت ملاحظات نيبور (Niebuhr) في رحلته إلى بلاد العرب[63] وفولناي (Volney) في رحلته إلى سوريا ومصر سنوات 1783 و1784 و1785م[64] وكذلك مذكّرات روسو (Rousseau) عن الإسماعيلية - والنصيريّة في سوريا[65] مفاتيح إلى مغاليق النصوص، وعقائد الفرقة واجتماعها. وقد زادت آراء فيليكس دوبون (Felix Dupont)[66]، وهنري قيس (Henri Guys)[67] وكاتافقو (Catafgo)[68] ممّن اشتغلوا بالشؤون الدبلوماسية بفرنسا. . قد زادت آراؤهم في شرح عقائد النصيريّة وبيان صفة اجتماعهم.

ويرجع فضلهم إلى أن منهم من اقتنى مخطوطات قديمة، وعرّف بها، ونقل شرح النصيرية لها وأحوال تعبدهم بها. ومثل هؤلاء لا غنى عنهم في فهم عقائد الفرقة، والتأريخ لها.

إلاَّ أن عالمَيْن تميّزا من بين هذه الثلة هما رينيه دوسو (R. Dussaud) وسيلفستر دي ساسي (Silvestre de Sacy)، وإن لم يفرد الثاني كتاباً للنصيرية

(63) راجع Niebuhr, Voyage en Arabie. Amsterdam Utrecht, 1780. Tome II. pp. 356 - 361.

(64) راجع Volney, Voyage en Syrie et en Egypte pendant les années 1783, 1784 et 1785. in. Panthéon littéraire. pp. 208 - 210.

(65) راجع Rousseau, Mémoire sur les Ismaëlis et les Nosairis de Syrie. in Annales des voyages. Tome XIV, p 271-2.

(66) Felix Dupont, Mémoire sur les moeurs et les cérémonies religieuses des Nesserié, connus en Europe sous le nom d'Ansari. in J.A. 1ère série. Tome V (1824) pp129 - 139.

(67) H. Guys. Observations sur un Mémoire relatif aux moeurs et aux cérémonies religieuses des Nesserié, par M.F. Dupont. in J.A. 1ère série, Tome XI (1826) p.306-7.

(68) راجع Catafgo, Notice sur les Ansériens, in J.A. 4ème série. Tome XI (1848) pp. 149 - 169.

على قدر اهتمامه بالدروز، وشرح عقيدة النصيرية من خلال مطاعن الدرزية عليها[69].

فدوسو (R. Dussaud) قد صنف كتاباً وسمه بـ «تاريخ النصيريين وديانتهم» (Histoire et Religion des Nusairis)، ونشره بباريس سنة 1900م، وفيه عرض لأهمّ النّصوص النصيرية (ص ص XIII - XXIII)، المعروفة وقتذاك، وخصّص القسم الأول لتاريخ الفرقة فاستنتج أن للنصيرية جذوراً تعود إلى العهد الروماني بل إلى العهد الفينيقي (ص16 ـ 17). وشرح في القسم الثاني ديانة النصيريين بالإلماع إلى العقائد المشتركة قبل الافتراق، ثمّ إلى العقائد التي آمنت بها كل فرقة منها، وخاصة الشمالية والكلازية والحيدرية والغيبية (ص ص 41 ـ 103)، فإذا فرغ من شرح عقيدة التوحيد عندها جميعاً حدث في «التعليق»[70] (Initiation) (ص ص 104 ـ 119)، معتمداً على الباكورة السليمانية. ثم خص «التناسخ» بمقال بيّن فيه أثر العقائد الكلدانية ـ الفارسية القديمة في ديانة النصيرية (ص ص 120 ـ 127)؛ وأفرد لعبادة الخضر فصلاً مستقلاً وسمه بعبادة العامة (Le Culte du Non - initié) (ص ص 128 ـ 135) وشرح بعده أعياد الفرقة (ص ص 136 ـ 152)؛ وختم هذا القسم في ديانة النصيريَّة ببيان المطاعن من الفرق الأخرى عليها، وحال الدعوة النصيريَّة (ص ص 153 ـ 160) وذيل الكتاب بملحق نشر فيه كتاب المجموع النصيري. وترجم سُوَره الست عشرة إلى الفرنسية. (ص ص 161 ـ 198).

وبدا لنا هذا البحث مهمّاً للغاية حين عرض إلى مشغلين:

أوّلهما: التأريخ للفرقة النصيرية ودفاع المصنّف عن نظريَّة قِدَم عقائدها، وابتدائها قبل محمد بن نصير. وهذا وحده مثير للجدل المفيد.

---

(69) راجع Silvestre De Sacy, Exposé de la Religion des Druzes, Paris 1838, Tome I,p CCCCCLXXI et 78; Tome II pp 559-586.

(70) راجع شرح الإمام وما يجب عليه، باب في معرفة التحليق. مخطوطة باريس عدد 1450. ورقة 58أ ـ 167أ. راجع أيضاً: Halm, Die Gnosis, pp. 303-309

ثانيهما: اهتمام الباحث بأثر العقائد القديمة الكلدانية والفارسية.. في الديانة النصيرية، وهذا أيضاً مفيد للغاية في وضع تصوّر لنشأة العقيدة الهامشية من صلب الثقافة الدينية السائدة، وهو من أبرز المشاغل التي سنهتمّ بها.

أما سائر الباحثين ممن عرضوا للنصيرية مثل الأب لامنس (Père. H.Lammens)[71] وحتى لويس ماسينيون، فعلى قدر جلالهم وسيادة علمهم وحسن اطّلاعهم فإنهم قد نحوا منحى تبشيرياً أحياناً كثيرة، وإن كنا نستثني ماسينيون بعض الاستثناء بفضل البيبليوغرافيا النصيرية التي أحكم وضعها[72].

ويعتبر هـ. هالم (Heinz Halm) من أبرز الباحثين المعاصرين في العقائد النصيرية. ويتمثل فضله في شرح المنسوبات النصيرية القديمة وتحديد موضعها من النصوص الغالية والتأريخ لعقائد الفرقة بما ينبه إلى تطورها. ويبقى اعتماده مع ذلك على دوسو ودي ساسي وإيفانوف جلياً.

هذه طائفة من الباحثين الأجانب عن العرب والمسلمين؛ أما غيرهم من أبناء الملّة الإسلامية واللسان العربي، فقد غلب على تصنيفهم هاجس النقمة على حافظ الأسد، فزال الحاجز غالباً بين المنزع البحثي والذّات المعانية أو المناصرة.. فكان في خضم الكتابات شيء من الدعوة إلى معاضدة هذه الفرقة المظلومة أو شيء من الدعوة إلى مقاومة هذه الفرقة الآخذة بثأرها من أهل السّنة، والإسلام.

ويشذّ عن هذا التيار العامّ بعض الشذوذ تقي شرف الدين في كتابه النصيرية دراسة تحليليّة[73]. والسبب في هذا الشذوذ أنّه اجتهد في التأريخ للفرقة تأريخاً يكاد يكون موضوعيّاً أحياناً إذْ نظر في النصوص الأصول التي بأيدي الفرقة.. فكانت نتائجه على الأعمّ مقبولة إلى حين إعلانه عن منافرته

(71) راجع Lammens, Les Nosairis. Notes sur leur Histoire et leur Religion. in Etudes (20 Août 1899) pp. 461-4.

(72) راجع Massignon. Esquisse d'une Bibliographie Nusayrie. in Opéra Minora.

(73) صدر الكتاب ببيروت سنة 1403هـ/ 1983م.

للأسد، واتّهام الفرقة بالتخريب؛ يقول:

«إنّ هذا التواتر والتواصل في التعاون مع أعداء الأمة يكشف عن الدور التخريبي الذي تقوم به الطائفة حالياً في الشؤون العربية، ويؤكد على وجه القطع واليقين المسار التحريفي لها في الحياة العربية المعاصرة»[74].

أمَّا علمه بالعقائد النصيرية فعلم مجمل، يحتاج إلى الكثير من التدقيق والتعليل وهو ما سنبيّنه في بابه.

والظاهر من هذه الدّراسات عن النصيرية والعلويين أنها نهجت ثلاثة مسالك مختلفة:

أولها: التأريخ للفرقة تأريخاً لفرقة مفردة، هو على الغالب مجمل وموجز، فبدا لذلك مهملاً لمختلف الأخبار عن الفرقة، مسقِطاً للكثير من الأحداث؛ غير مهتمّ بإشكالية تكون العقائد النصيرية القديمة، وتطوّرها نحو عقائد العلويين.

ثانيها: التعريف بعقائد النصيرية والعلويين تعريفاً للعقائد الخارجة عن الإسلام والداعية إلى تخريبه من الداخل. فبدا المقصد جداليّاً، وهو ما يخرج عن حدّ البحث العلمي.

ثالثها: مسلك المعرف بالفرقة دفاعاً عنها لغرض تبشيري، مثل هـ. لاَمَنْس حينما رأى في النصيرية فرقة مسيحية، وقوبنو (Gobineau) حين عد النصيريين بقايا يهود تاهوا عن أصل ديانتهم.

ومثل هذه المناهج كلها لا تناسب الإشكاليّة التي التزمنا بها لأن غايتنا هي أن نتوسل بمثال النصيرية والعلويين في البحث عن نشأة الفرقة الهامشية داخل المجتمع الإسلامي ورصد تطوّرات مقالاتها نحو السيادة والاستمرار. ولمّا رأينا في التأريخ للفرقة نقصاً وفي تتبّع نصوصها بعض الغفلة مِلْنا إلى إفراد باب تام يتضمن في فصله الأول تعريفاً بالنصيرية والعلويين هو في الحقيقة

---

(74) راجع نفسه ص 219.

تأريخ لأطوارها وعرض لتطور مقالاتها ونقد للأخبار المتعلقة بها مما علمنا من المظان المخطوطة والمطبوعة؛ ويتضمن هذا الباب في فصله الثاني عرضاً نقدياً لمضامين المنسوبات إلى النصيرية والعلويين على حد سواء عرضاً يوقف على تطور عقائد الفرقة وتبدل ملامحها مساوقة لشروط الاجتماع.

أمّا الدراسات عن البابية والبهائية فأمرها الظاهر مختلف؛ وأيّاً كانت حالها فمن الغريب الشاذ أن يلبس الباحث بين الفرقتيْن[75] إلا أن يكون بهائيّاً مؤمناً.

تُنسَب البابية إلى مؤسسها سيد علي محمد الشيرازيّ الملقب بالباب. ويُجمع المؤرخون على أنَّ البابية عرفت إجمالاً ثلاثة أطوار: طور التأسيس؛ وطور إعلان الدعوة؛ وطور الظهور وإعلان نسخ الشريعة الإسلامية. وهي أطوار تفسّر تطور عقائد البابية من مرحلة النشأة إلى مرحلة البحث عن السيادة والاستقلال عن الإسلام في سنّتيه الشيعيّة والسّنيّة.

أ ـ الطور الأول: 1260 ـ 1262هـ/ 1844 ـ 1845م

تذهب المصادر البهائية مثل مطالع الأنوار لنبيل زرندي إلى أن الشيخ أحمد الأحسائي (1753 ـ 1826م) قد بشّر بالسيد علي محمد الشيرازي[76]، تماماً كما بَشّر الأنبياء بعضهم ببعض. ولئن ظهر في هذه المقالة نزعة إيمانية تعبدية غرضها التشريع لدعوى الباب الشيرازي، فإن المشهود أن دعوته قد ظهرت في المحضن الأحمدي الشيعي.

ويظهر أنَّ الشيخ أحمد الأحسائي قد وضع أصولاً خالف بها السنية الشيعية، فطعن عليه ملاّ محمد تقي برغاني، أحد علماء قزوين بل أبرزهم، ونعته بالكافر؛ واستطاع برغاني أنْ يحْمل العلماء الشيعة على قبول آرائه في الشيخيّة، فناهضوها وأتباعها.

---

(75) راجع فريد قطاط، البهائية منذ النشأة (1260هـ/ 1844م) حتى التاريخ المعاصر، أطروحة دكتورا المرحلة الثالثة، جامعة الزيتونة. تونس 1415هـ/ 1995م.

(76) راجع نبيل زرندي. مطالع الأنوار، ص 5.

وأول ما نعت به الشيخ أحمد الأحسائي أنه عارف (Gnostic)، والواقع أن آراءه كانت مختلفة عن الآراء العرفانية التي ظهرت في الفترة الصفوية[77]، وأوّل ما دعا إليه هو الرجوع إلى مصادر الدّين: القرآن والحديث والمرويّات عن الأئمة، وعدم الالتفات إلى آراء الناس فيها (ويعني العلماء). فكانت دعوته صريحة المناهضة لسلطة العلماء القائلين باسم الإمام الغائب، والعاملين بسلطته.

وإذا كان جلّ الخلاف حول تفسير الآيات القرآنية، فإنّ الآيات المشكلة تفسّر بعلم الباطن الذي يشتقه الشيخ أحمد الأحسائي من وحي الإمام إليه، فاتهم لهذا ـ بتأليه الأئمة من ناحية، وادعائه مرجعية لا يشاركه فيها أحد، من ناحية ثانية.

وبهذا أحدث الشيخ أحمد أصلاً جديداً هو «الركن الرابع»، إذ تعتقد الشيعة أن الأصول ثلاثة هي: التوحيد والنبوّة والإمامة؛ ورأى الشيخ أحمد أن لا بد من وسطاء بين الإمام المستتر والناس لطفاً بالخلق وإجراء للعدل الإلهي حتى يبين التكليف وتظهر تعاليم الديانة: أولئك الوسطاء هم الناهضون برسالة الدين، وقادة الناس إلى النجاة. وأحمد الإحسائي نفسه هو ذاك الركن الرابع.

ويُنسب إليه أنّه رأى في المنام الحسن، وكذلك النبي، وأن الأول وضع في فمه من ريقه، كناية عن العلم وأصاب الشيخ من النبي البركة[78]. فكان طبيعيّاً أن يدّعي الشيخ العصمة لأنه ناطق بعلم الأئمة، مهدي بهديهم. وهذا العلم من الأئمة هو بعينه علم الباطن الذي تفسَّر به الديانة ويكشف المحجوب عن سائر الخلق.

ومن أشد العقائد التي أثارت نقمة السنية الشيعية عليه تأويله بعلم الباطن لمسألة الأخرويات والقيامة وإقراره بوجود جنتين وجهنمين إحداهما في هذه

---

(77) راجع P. Smith. The Bàbi and Bahà'i Religions, From Messianic Shi'ism to a World Religion. Cambridge. Cambridge Univ. Press, 1987. p.10.

(78) راجع نبيل زرندي، نفسه ص 43 الهامش 3.

الدار العاجلة والأخرى في اللاحقة وأن الجنة هي الولاية والاعتراف بالقائم ولا فرق.

أما يوم الحشر فإن الخلق لن يعودوا إلى الله، كما تدعي المقالة السنّية الإسلامية، وإنما إلى المشيئة الأولى (Primal Will)، وأن البعث لا يكون في الأجسام المشهودة، بل في أجسام لطيفة هي أجسام بين عالم الكثافة وعالم الجنة الروحاني.

وبهذا التأويل نفسه يشرح الأحسائي مسألة الإسراء والمعراج، مدّعياً أن الرسول لم يعرج إلى السماء في جسمه الكثيف، وإنما هي رحلة تمت في ذلك الجسم اللطيف.

ولما توفي الشيخ أحمد الاحسائي، عيّن السيد كاظم الرشتي على تأويل الديانة وخلافته في الدعوة، وتصدر الرشتي لبيان هذه الاعتقادات الشيخية. وعندما توفي في 31 ديسمبر 1843م/ 1 جانفي 1844م، لم يعيّن من بعده خليفة، وكثر التنافس على قيادة الفرقة الأحمدية. وكان حاجي محمد كريم خان الكرماني (10/ 1809 ـ 1/ 1870م) من أبرز الوجوه التي اضطلعت بالدعوة الشيخية في إيران، دون أن يكون الأوحد في ادّعاء الأمر وتحقيق الإجماع من حوله.

وفي خضمّ هذا الاضطراب، ظهر ميْل إلى اختيار شاب من شيراز، يدعى سيد علي محمد شيرازي (1235 ـ 1267هـ/ 1819 ـ 1850م)، من أسرة تمتهن التجارة، فكانت أولى دعوة جاهر بها أنه الباب إلى الإمام المستتر، فلقّب بالباب وسمي أتباعه بالبابية. وواضح أن هذه المقالة تؤهله للاستقلال عن الشيخية على قدر الظهور بأنه استمرار لها(79).

---

(79) اختلف في تاريخ ميلاد الباب: 1819، 1820، 1821م، في حين تذكر المصادر البابية والبهائية التاريخ الأول عن الطور الأول من حياة الباب. راجع: Samuel Wilson, The Beyân of the Bab. in, The Princeton Theological Review. Volume XIII (1915). p.63 - 4.

تقتضي هذه المقالة ادعاء الشيرازي علم الباطن من الأئمة تماماً كما أخبر الأحسائي، وكذلك كاظم الرشتي، وأنه نائب الأئمة بين الناس، لذلك ألحَّ في «قيوم الأسماء» إلحاحاً خاصاً على وحي الإمام إلى الشيرازي كما سنبيّن في فصل «الوحي الآخر».

وتقتضي هذه المقالة أيضاً تكفير مَنْ طَعَنَ في حجيّة الباب الشيرازي، لأنه من برىء من الباب فقد عادى الإمام، وكفر بالنبوة المحمديَّة والقرآن.

وقد اقتضت الدعوة تأليف «حروف الحي»، وعددهم ثمانية عشر، هم حاملو كلمة الباب إلى الناس، والناهضون بنشر الدعوة في الآفاق. وأبرز ما يذكر من الأحداث في هذا الطور من تاريخ البابية أنَّ ملا حسين البشروئي (1230 ـ 1266هـ/ 1814 ـ 1949م) قد وجَّه إلى طهران لإطلاع محمّد شاه ورئيس الوزراء على دعوة الباب، في حين أرسل ملا علي بسطامي إلى العتبات المقدّسة ليعرف بعقيدة الباب. أمَّا الباب فقد توجه إلى مكة لإعلام شريفها بدعوته. فكان أن منع البشروئي من لقاء الشاه وحوكم أمام هيئة ضمت علماء من الشيعة وأهل السنة وكفّر، ونفي إلى إسطنبول؛ ولم ينجح الباب أيضاً في بيان دعوته بمكَّة.

وكان مصير الدعوة في كربلاء مختلفاً؛ فقد أجاب البعض طلب الباب واستعدّوا لانتظار ظهور الإمام، ومنهم من تجنَّد بالسلاح عملاً «بقيوم الأسماء» اجتهاداً في مساعدة الإمام على الظهور. ولكنّ الباب لم يظهر في التاريخ الموعود سنة 1261هـ (10 جانفي 1845م)، ونجا الباب من نقمة الأتباع بمقالة **البداء**.

والمهم في هذا الطور أن الباب الشيرازي عرف ببابيته وجاهر بأنه مرجع الديانة والمبين للناس أحكامها، ثم إنه أظهر وزراءه في العتبات المقدسة بالعراق فعرّفت دعوته في المركز الديني الشيعي كربلاء وفي المركز السياسي الإيراني (طهران) وفي مركز الحج الإسلامي (مكة).

ب ـ الطّور الثاني: 1261 ـ 1265هـ/ 1845 ـ 1848م

تُمثّل عودة الباب إلى شيراز في شهر جويلية 1845م منعرجاً حين طلب من أحد أتباعه أن يذكر اسمه في الآذان للصلاة، فأثار ذلك ضجّة وأُجبر على الإقامة بمنزله حتى سبتمبر 1846م، تاريخ هروبه من المدينة، والتنقل داخل إيران سرّاً للاتصال بالأتباع. وفي الأثناء بدأ أنصاره يكوّنون جماعات في قزوين وأذربيجان ومشهد؛ وأصبح عددهم هامّاً في شيراز وإصفهان وتبريز؛ ويبدو أن اعتناق مُلاّ محمد علي الملقّب بالحجة للبابية بمدينة زنجان قد حمل عدداً وافراً من الناس على اتّباع الديانة الجديدة.

وكان لقرّة العين (1230 ـ 1269هـ/ 1814 ـ 1852م) أثر في افتراق البابية بكربلاء حين عرضت تأويلاً للعقيدة الجديدة مثيراً وتجاوز هذا الأثر حدود كربلاء ليشمل إيران حيث بات كريم خان رئيس الشيخية من أبرز المناهضين للحركة البابية في كرمان؛ ونعت الباب بالكفر. والسبب أن علي محمد الشيرازي قد أعلن سنة 1265هـ/ 1848م أنّه القائم عينه، بعد ادّعائه للبابية سنة 1262هـ/ 1844م.

إن ادعاء الباب للقائمية هو الذي دفع مثل المامقاني وسائر علماء الإمامية إلى المطالبة بإعدام الباب الشيرازي. وقوّت الشيخية هذه المطالبة حينما صرحت قرة العين بأن الوحي البابي قد جاء ناسخاً للعقيدة الشيخية نفسها.

وبالفعل قدِّم الباب الشيرازي في شهر جويلية 1848م للمحاكمة في تبريز وأعلنت هيئة العلماء التي تولّت مقاضاته كفره وأنه شيطان، ونقل الباب سجيناً في قلعة جهريق.

ج ـ الطور الثالث: 1265 ـ 1270هـ/ 1848 ـ 1853م

وفيه حدثان مهمّان: أولهما إعلان الباب نسخ الشريعة الإسلامية، بكتاب «البيان»، سيما وقد أعلن محمد علي الشيرازي أنه المهدي، فقوّض بذلك المرجعية الدينية في عهده وكذلك المرجعية السياسية، ونجح بهذه الدعوة في جمع السّنّية الإسلامية والسيادة السياسية القاجارية ضده.

أما الحدث الثاني فهو الثورات البابية التي عمّت الشيخ طبرسي سنة 1849م وكذلك مازندران قبلها في 4 سبتمبر 1848م، وشملت الاضطرابات المسلّحة جنوب يزد بين جانفي وفيفري من سنة 1850م، وبلغت شمال زنجان في شهر ماي. وقد كانت شدّة هذه الثورات قد دفعت النظام القاجاري إلى إعدام الباب في تبريز بين 8 و9 جويلية سنة 1850م. وتتبع السلطان أنصار الباب في زنجان وغيره، حتّى قُتِل منهم الكثير سنة 1852م، ومن بينهم عدد من حروف الحيّ وقرّة العين نفسها.

ولمّا أُعدِم الباب واختفى من بقي من أصحابه أضحى الخلاف على قيادة الدعوة البابية بين اثنين من الأتباع بارزين، وهما أخوان: ميرزا يحيى صبحي أزل (1246 ـ 1349هـ/ 1830 ـ 1912م) وميرزا حسين علي نور (1233 ـ 1310هـ/ 1817 ـ 1892م) المشهور ببهاء الله. وتشعّبت فرقة البابية إلى ثلاث فرق أخرى: «أصحاب البيان»، وهي قلة اندثرت؛ وأصحاب ميرزا يحيى، وهي الأزلية، وانتقلت من إيران والعراق إلى قبرص لأنَّ صبحي أزل نفي إليها؛ والبهائية، وانتقلت أيضاً من إيران والعراق إلى عَكّا، ثم نقل شوقي أفندي (ت. 1377هـ ـ 1957م) مركز البهائية سنة 1327هـ/ 1909م، إلى حيفا، استقلالاً عن بقايا أتباع ميرزا محمد الملقب بالغصن الأكبر الذين بقوا بعكّا.

وبهذا تمثل البهائية فرقة مستقلة عن البابية. وإن ادّعت في الأول أنها استمرار لها.

تُنسَب البهائية إلى «بهاء الله»، لقب ادّعاه ميرزا حسين علي (1233 ـ 1309هـ/ 1817 ـ 1892م) تقديساً لله وتسميا باسم من أسمائه[80]. وهو ابن أحد الأُسَر البارزة في مازندران. كان أبوه ميرزا عباس نوري (ت. 1255هـ/ 1839م) متّصلاً بالسلطان فتح علي شاه (1212 ـ 1250هـ/ 1797 ـ 1834م)، واستوزره أحد أبنائه؛ ونشأ متصلاً بالوزير الأوّل ميرزا أبي القاسم قائمقام. ولمّا كان عهد

(80) راجع: Cole, art. Bahà'-Allàh. in Encyclopaedia Iranica, London and New York, 1989, III, pp.423.

محمد شاه (1250 ـ 1265هـ/ 1834 ـ 1848م) أُعْدِمَ الوزير الأوّل أبو القاسم، وأقال الوزير الأول الجديد حاجي ميرزا أقاسي والد ميرزا حسين علي من مناصبه وأوقف جرايته فرجعت الأسرة إلى مسقط رأسها تاكور بمنطقة نور في مازندران. وقد يكون لهذه الأحداث السياسية التي عاشها ميرزا حسين أثر في توجهه إلى الشيخية أصلاً ثم إلى البابية من بعد فإلى تأسيس ديانة جديدة ادّعى فيها أنه «الظهور الجديد» أو «من يظهره الله» الذي بشّر به الباب الشيرازي في «قيوم الأسماء» و«البيان» على حدّ سواء.

تمثّل حياة بهاء الله نفسه ثلاثة وجوه لظاهرة واحدة هي نشأة الفرقة الهامشيّة: أولها: في سبب استعداد الناس وبعض وجهائهم ممن له سلطة ونفوذ مالي لقبول تعاليم الباب؛ ثانيها: في انسلاخ البهاء عن البابية بمقالة مفردة انسلاخاً يفسّر تناسل الفرق الهامشية من بعضها البعض؛ والثالث: في تأصيل البهاء لديانة جديدة تدعى البهائية وإن أسهم في تأسيسها والتنظير لها ابن بهاء الله الأكبر، عبد البهاء وكذلك ابنه الأصغر شوقي أفندي.

ولئن كانت هذه الجوانب مفهومة من ترجمة «كول» (J.R.I.Cole) لبهاء الله[81] وتأريخ عبد البهاء ونبيل زرندي[82] وكذلك الحسني[83] وبيتر سميث (Peter Smith)[84] لظهور البهائية، فإن ثلاثة أطوار من حياة بهاء الله تستدعي التوقف عندها تعريفاً بتاريخ الفرقة، وتمهيداً للبحث في نشأة الفرقة الهامشيَّة.

فالطور الأول هو طور استجابة ميرزا حسين علي لتعاليم الباب، ونهوضه بعد ذلك بالدعوة مثل سائر الأتباع الوجهاء والخلص.

---

(81) راجع نفسه، ص ص 422 ـ 429.

(82) راجع نبيل زرندي، مطالع الأنوار، ص 83 ـ 84.

(83) راجع عبد الرزاق الحسني، البابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم. دراسة دقيقة في الكشفية والشيخية وفي كيفية ظهور البابية والبهائية. ط1. صيدا ـ بيروت. 1376هـ/ 1957م. ص ص 35 ـ 66.

(84) راجع: Peter Smith, The Babi and Bahà'i Religions. From Messianic Sh'ism to a World Religion. pp. 57 - 85.

وأصل الخبر أن ملاّ حسين بشروئي قدِم إلى طهران سنة 1260هـ/ 1844م لينشر تعاليم الباب واتصل هناك بجماعة من الشيخية منهم ملاّ محمد المعلّم النوري فنجح البشروئي في جلبه إلى العقيدة الجديدة وتوسّط به إلى ميرزا حسين علي طامعاً في أن يحوّله عن الشيخية إلى تعاليم الباب. وتم له ذلك حينما اعتقد الشاب النوري ميرزا حسين علي أنَّ صاحب الدعوة الجديدة هو الباب إلى الإمام الثاني عشر المنتظر(85). ويبدو أنَّ وجاهة الشاب النوري هي التي دفعت إلى تكليفه بنشر دعوة الباب في نور ومنطقة مازندران بتمامها، وإن لم يكن في الأصل من حروف الحيّ. واستطاع النوري أن يجلب إلى البابية عدداً وفيراً من الناس(86)، وذلك بين سنتي 1260 ـ 1261هـ/ 1844 ـ 1845م، فضلاً عن إقناع أخويه ميرزا يحيى الذي سيلقب لاحقاً بصبحي أزل وميرزا موسى.

والظاهر أنّ الإخوان الثلاثة، وخاصّة منهم بهاء الله قد سايروا جميعاً مقالات الباب الشيرازي، ولم يتردّد منهم أحد في قبول إعلانه للقائمية سنة 1265هـ/ 1848م؛ وإنّنا نجدهم حاضرين في مؤتمر بدشت بخراسان سنة 1265هـ/ 1848. ويروي الخبر أن بهاء الله قد تولى خدمة «قرّة العين» وأمّن انتقالها من طهران إلى خراسان، وكلّف بأمرها وحراستها أخاه آقاكليم(87). وهو

(85) راجع كول (Cole)، المقال المذكور، ص 423.

(86) راجع نبيل زرندي، مطالع الأنوار ص 93: «وكانت زيارة بهاء الله لنور ذات نتائج باهرة، ومكّنت الأمر الجديد النشأة من الانتشار الزائد وكسب قلوب أهل نور. وحرك أرواحهم وأدخلهم تحت لواء الدين الجديد بطهارة حياته وفصاحته الجذابة ووقار هيئته ومنطقية براهينه، وعلائم محبّته، وهكذا كان تأثير كلماته وأفعاله وأقواله وهو يدعو إلى الأمر الجديد، ويظهر مجده لمواطنيه في نور حتى كأن الشجر والحجر في بلاد نور يحيا من أمواج القوة الروحانية التي كانت تصدر من شخصه، وكأن جميع الأشياء قد استمدّت قوّة واكتسبت حياة جديدة، وكأنّها بلسان حالها تنادي بأعلى النداء: (انظر إلى جمال الله وبهائه فقد ظهر وجاء بكلّ مجده) واستمرّ أهالي نور بعد فراق بهاء الله لهم في نشر الأمر وتثبيت اسمه وتحمّل الكثير من أشد أنواع الاضطهاد لأجله».

(87) راجع نفسه ص 227 ـ 228.

الذي استأجر للقادمين ثلاث حدائق، واحدة للقدوس وأخرى للطّاهرة وأتباعها والثالثة لنفسه؛ وكان عدد المتجمعين في بدشت 81 نفراً، ومن وقت حضورهم إلى يوم تفرّقهم كانوا ضيوفاً على بهاء الله. وكان البهاء يسمّي كل فرد منهم باسم جديد. وتسمى هو أيضاً بالبهاء وسمّى آخر حروف الحيّ بالقدوس، وسمّى قرّة العين بـ «الطاهرة»[88]، في تلك المناسبة.

وعلى الرغم من نهضة بهاء الله بالدعوة البابية، والإسهام الفعال في الثورات بين 1265 ـ 1267هـ/ 1848 و1850م. وعلى الرغم أيضاً من أنه أسن من أخيه صبحي أزل، فإن الباب لم يستخلفه من بعده. ويظهر أنه عين أخاه صبحي أزل لهذه المهمة؛ ولسنا نعلم كثيراً عن هذه الجزئية المهمة من تاريخ البابية إلا ما ترويه البهائية. جاء في مقالة سائح: «ولما اكتسب بهاء الله شهرة عظيمة في طهران وانجذب إليه قلوب بني الإنسان نظر (. . .) فرأى أنّه هو والباب عرضة لجبريَّة أمير النظام القاهرة وسياسته الصارمة العاتية. أضف إلى هذا أنّ تنور العلماء في الفوران ودم تعصب الجمهور الإيراني في التهيج والغليان، فعلما أن خطراً عظيماً يحدق بهما (بالباب والبهاء) متهدّداً كيان حياتهما، وتفاوضا فيما عساه يصلح منجاة من هذا الخطر إذ رأيا وجوب اتخاذ سياج يحوط بهاء الله ويصونه من تعرّض الناس فتراءى ذلك السياج أن توجه الأنظار إلى شخص غائب.

ولبعض ملحوظات كرها أن يكون ذلك الشخص أجنبيّاً، واقترعوا (كذا) لهذا الأمر فخرجت القرعة على ميرزا يحيى أخي بهاء الله، فعند ذلك أشهروا اسمه بتعليم من بهاء الله وتأييده، وسار ذكره في ألسنة وأفواه الدّاني والقاصي ورقموا على لسانه رسائل إلى الباب. وبما أنّ المراسلة والمخابرة كانت ولم تزل بين بهاء الله والباب دائرة في الخفاء استصوب الباب هذا التنظيم والرأي وتوارى ميرزا يحيى عن الأنظار واحتجب عن العيون والأبصار ولم يبق إلاّ اسمه تلوكه الألسنة. ونجم عن هذا التدبير آثار قيّمة، فإنّ بهاء الله أصبح في

(88) راجع نفسه، ص 232.

حرز حريز مع ما استقر له من بعد الصيت ونباهة الشأن»[89].

فإذا رغب البهاء في الاستئثار بقيادة البابيَّة بعد إعدام الباب وجب عليه أن ينسلخ عن أخيه صبحي أزل، ويؤسّس لأتباعه مذهباً مختلفاً دون تقويض مربك للبابيَّة التي آمن هو نفسه بها. وهنا بدا الطور الثاني من حياة البهاء. وهو طور التمهيد لظهور البهائية.

وفي هذا الطور الثاني (1270 ـ 1283هـ/ 1853 ـ 1866م) أبقى البهاء على تسييره للحركة البابية بمشاركته في التخطيط لاغتيال الشاه في 5 أوت 1852م رغم إنكاره لذلك[90]. ثم انتقل إلى العتبات المقدسة بكربلاء للاتصال بالعلماء والأتباع[91]، وطفق ينشر الدعوة البابية.

وكان من آثار فشل البابية في اغتيال الشاه أن نُفي بهاء الله إلى بغداد في 12 جانفي 1853م؛ فلحق به صبحي أزل بعد أشهر قليلة. وظهر خلاف بين أتباع بهاء الله وصبحي أزل في بغداد، ويبدو أنَّه خلاف بين الأخوين أصلا فغادر بهاء الله بغداد إلى السليمانيَّة بكردستان حيث عاش بين 1271 ـ 1273هـ/ 1854 ـ 1856م حياة المتصوّفة: في حين تابع صبحي أزل تخطيطه لاغتيال الشاه. ويظهر أنّ صبحي أزل لم يفلح لا في اغتيال الشاه ولا في جمع سائر البابية من حوله، فطلب الأتباع أن يعود بهاء الله إليهم ببغداد، فتمّ ذلك سنة 1856م؛ وبقي بهاء الله هناك إلى سنة 1863م وهي الفترة التي كتب فيها كتابات صوفية، مثل الكلمات المكنونة (بالفارسية)، الأودية السبعة (بالفارسية، هفت وادي)، وكتاب الإيقان، وفيه شرح لعقيدة الباب وبيان لمفهوم الختم والنبوة، وإلحاح على «من يظهره الله». وشرع في هذه المرحلة يُعدُّ لمقالة في ظهور المهدي أو رجعة المسيح سنة 1280/ 1863 ـ 1864م. فلم يخرج عن المقالة المهدويَّة التي نشرها الباب الشيرازي وجاهر بها[92].

---

(89) راجع مقالة سايح ص 44 ـ 45.

(90) راجع عبد البهاء، مقالة سائح، ص 37.

(91) المصدر السابق ص 39.

(92) لم يتم الباب الشيرازي تأليف البيان الفارسي إعلاناً بضرورة أن يتمّه «من يظهره الله» من بعده.

ويظهر أنّ لهذه الكتابات وقيادة البهاء أثراً في الانتفاضات البابية بإيران مما دفع النظام الإيراني إلى المطالبة بإبعاد بهاء الله عن بغداد، فتمّ نفيه إلى اسطنبول في ربيع 1863م، وقبل رحيله عن بغداد أعلن البهاء لثلّة من خُلّص أتباعه أنّه الموعود أي «من يظهره الله» الذي بشّر به الباب الشيرازي، وذلك في آخر أفريل 1863م. ولعلّ السبب في أنّه لم يعلنه للعموم أنّ سنة 1280هـ/ 1863 ـ 1864م لم تحلّ بعد.

ولم يتخلّ صبحي أزل عن أخيه، بل انتقل معه إلى إسطنبول. ثمّ نفي بهاء الله إلى أدرنة مع أخيه صبحي أزل، وأقاما هناك من 12 ديسمبر 1863م إلى أوت 1888م. وفي سنة 1280هـ/ 1864م أعلن البهاء أنّه رجعة الباب، وأنه من يظهره الله وراسل في ذلك خاصته بإيران. وفهِم الأتباع بذلك أن بهاء الله ظهور مستقل عن الباب، وسقطت قيادة صبحي أزل للبابية لأنه لم يعد لها معنى أمام ظهور دور جديد، وإعلان البهاء لرجعته. هنا تمّ الانفصال عن صبحي أزل وفي ربيع 1866م انتقل بهاء الله إلى بيت مستقلّ بأدرنة عن صبحي أزل، مدعياً أن أخاه حاول اغتياله. وفي سبتمبر 1867م، بعث بهاء الله إلى أخيه رسالة يدعوه فيها إلى الطاعة والدخول في عقيدته فرفض ميرزا يحيى وتحدّى بهاء الله بأن دعاه إلى المباهلة في مسجد السلطان سليم. إلا أن صبحي أزل لم يحضر. وبهذا الانسلاخ عن الأزلية سنة 1868م بدأ بهاء الله في التأسيس لديانة جديدة، وإن نشأت في المحضن البابي. وظهرت ثلاث فرق من صلب البابية بهذا الحدث: البابية الأزلية؛ وأهل البيان؛ والبهائية. ولئن بقيت الأولى والأخيرة فيبدو أن الثانية اندثرت[93].

أما الطور الثالث (1285 ـ 1310هـ/ 1868 ـ 1892م) ففيه شهدت البابية والبهائية كثيراً من الاضطهاد، وبسبب الثورات البابية أيضاً نُفي بهاء الله إلى عكا بسوريا العثمانية وقتها وذلك في أوت 1868 في حين وجّه صبحي أزل إلى قبرص. وطيلة إقامته بسوريا سجيناً بقلعة عكّا من 1868 إلى 1870 كانت رسائله

(93) راجع: P. Smith. The Bàbi and Bahà'i Religions. p.67.

إلى أتباعه في تثبيتهم على مقالة واحدة جامعة هي الإيمان بقائمية بهاء الله. وفي سنة 1873م وضع بهاء الله كتاب «الأقدس» في نسخ كتاب البيان وكذلك القرآن، وفيه أعلن الديانة الجديدة، ديانة بهاء الله. ويتضمّن كتاب الأقدس ثلاثة أصول هامَّة:

1 ـ إنّ البهاء هو من يظهره الله الذي بشّر به الباب، وإنه من ثمّ القائم الموعود وصاحب الأمر، وأنّ كتابه وحي جديد ناسخ لكلّ الشرائع السابقة.

2 ـ لا نهاية للنبوات ولا ختم لطفاً بالناس وإجراء للتكليف والعدل معاً. وسيظهر بعد البهاء من يحدّد للناس دينهم إصلاحاً لحالهم، ولكن ليس قبل مرور ألف سنة على حدث البهاء.

3 ـ إن ديانة البهاء شاملة لكل الديانات السابقة، بما فيها الزردشتية، لأن البهائية هي تجديد لها وتحسين لحال أتباعها فتضحي البهائية من ثم ديانة إنسانية عامة يدعى الناس إليها بالموعظة الحسنة والكلمة الطيبة لا بالجهاد والقتال.

وزاد ابن البهاء عباس أفندي (ت. 1340هـ/ 1921م) الملقّب بالغصن الأعظم فأدخل البوذيّة ضمن النبوّات السابقة(94).

إلى هذا الحدّ تُعتبَر هذه الأطوار الثلاثة من حياة البهاء دالَّة على ظاهرتين دينيّتين ـ سياسيتين في إيران الحديث:

1 ـ انسلاخ البابية عن الشيخية، ومعناه أنها نشأت في محضنها، وعبَّرت عن الحاجة إلى ظهور إلهي جديد ومهدي قائم ردّاً على استبداد السلطان القاجري.

2 ـ انسلاخ البهائية عن البابية، ومعناه أيضاً أنّها نشأت في محضنها وعبَّرت

---

(94) راجع: Cole, art. Baha-Allàh, p. 426.

كذلك عن استمرار النبوّات لطفاً بأهل التكليف وتحقيقاً لصلاح المعاش والمعاد في آن. وتمثّل البابيّة والبهائيّة معاً وحييْن جديديْن ناسخيْن للقرآن والدور المحمّدي.

ولئن لم يعقب الباب الشيرازي فلم يوص بالأمر لأحد من نسله فإنّ بهاء الله قد عيّن من بعده ابنه الأكبر عباس أفندي المعروف بعبد البهاء ولقّبه بالغصن الأعظم (ت 1340هـ/ 1921م). وجعل من بعده الأمر لابنه الأصغر ميرزا محمد علي ولقّبه بالغصن الأكبر؛ وذلك جرياً على مبدأ النص في الإمامة عند الشيعة وعلى مبدأ الاستخلاف في نظام الحكم القائم على التوريث.

وبالفعل نهض عباس أفندي بمهمّة الدعوة. وكانت خطبه وأحاديثه في باريس وأمريكا وكندا وأوروبا هامّة للغاية لأنّها شرح لتعاليم والده من ناحية وتفكير منه شخصياً في الحداثة وأسباب الانتماء إلى عصرها. فكان مطوّراً بفقه لافت للعقيدة البهائية.

إلاّ أن ميرزا محمد علي الغصن الأكبر قد أخذ على عباس أفندي استئثاره بالأمر وأبان له خلافاً، وطعن عليه بمجاوزته الحدّ في الاعتقاد فأحدث ذلك افتراقاً بين أتباع البهائيّة على قصر عهدها، وظهرت قلة سارت خلف الأخ الأصغر وتسمّت بـ«الموحدين»، إعلاناً منهم عن ثباتهم على العقيدة الأصلية، والتزامهم بالتوحيد البهائي كما أبانه بهاء الله نفسه. ونعتت هذه القلّة أتباع عبد البهاء بالمشركين. وأبقت قيادتها بعكّا المقرّ الأصلي للبهائية. ومكثَ أتباعها بسوريا وإيران خاصة.

أمّا الفرقة الثانية فهم أتباع عبد البهاء، وهم الكثرة ونعتوا أنفسهم بـ«الثابتِين» إعلاناً عن ثباتهم على الدين والتوحيد البهائي. ونعتوا أتباع ميرزا محمد علي بـ«الناقضِين» اتهاماً لهم بنقض العهد والوصية[95].

ولم يلتفت عبد البهاء، نتيجة هذا الخلاف، إلى وصية بهاء الله فعين من

(95) راجع: P. Smith, The Babi and Bahà'i Religion, p.70 - 71.

بعده ابنه شوقي أفندي (ت. 1377هـ/ 1957م) للاضطلاع بالأمر البهائي. وقد تمَّ ذلك بالفعل؛ ويعتبر شوقي أفندي من أهمّ المسهمين في وضع إدارة بهائية في غاية التنظيم، إليها ترجع أمور الديانة وعلى رأسها بيت العدل العالمي ومن ثمّ تضحي هذه المؤسسة البهائية هي المرجع الديني «المعصوم» بدل التّنصيص على شخص بعينه.

لقد اهتمت الدراسات بتفصيل هذه الأحداث التي أجملناها تعريفاً لا تحليلاً، وبرز من تلك البحوث ما تعمّق في التأريخ للبابية والبهائية بما يغني عن التكرار ومزيد الإبانة، وظنّنا أن ماك أوين (Mac Eoin) وم. مُومَن (Moojan Momen) وبيتر سميث (P. Smith)[96] لا ينازعون ولا يغالبون لاتساع علمهم، وطول باعهم وعميق اختصاصهم في هذه العقائد. وهو ما أغنانا عن أن نفرد فصولاً مستقلّة نؤرّخ فيها للبابية والبهائية ونعرض نصوصها.

وقد أفاد هؤلاء جميعاً من أعمال رائد متميز هو براون (Browne)[97]، اجتهد في أن يعرض كتب البابية والبهائية وأن ينقل أخبارهم لأنه عاش بينهم مدَّة تكفي الباحث لاستنتاج صالح الفوائد.

فكان عملنا أن اقتفينا أثر هؤلاء جميعاً واستخلصنا مما وضعوا ما ساعدنا على شرح مسألتنا والإجابة عن إشكالية التكوين والسيادة والاستمرار في حياة الفرقة الهامشية.

وشدّنا هاجس العرض للكتابات البابيّة والبهائية، فوجدنا في كتاب ماك أوين الحديث «مصادر العقيدة البابية الأولى» (The Sources for Early Baby Doctrine) ما يُغني لأنّنا عاجزون في الوقت الحاضر عن تجاوزه والمزيد عليه! وظللنا نطوّف بمسألة دلالة البابيَّة والبهائية فاستعنّا بآراء سميث (Smith) في كتابه: «ديانتا البابية والبهائية» (The Babi and Bahà'i Religions) وافتتحنا بها آفاقاً

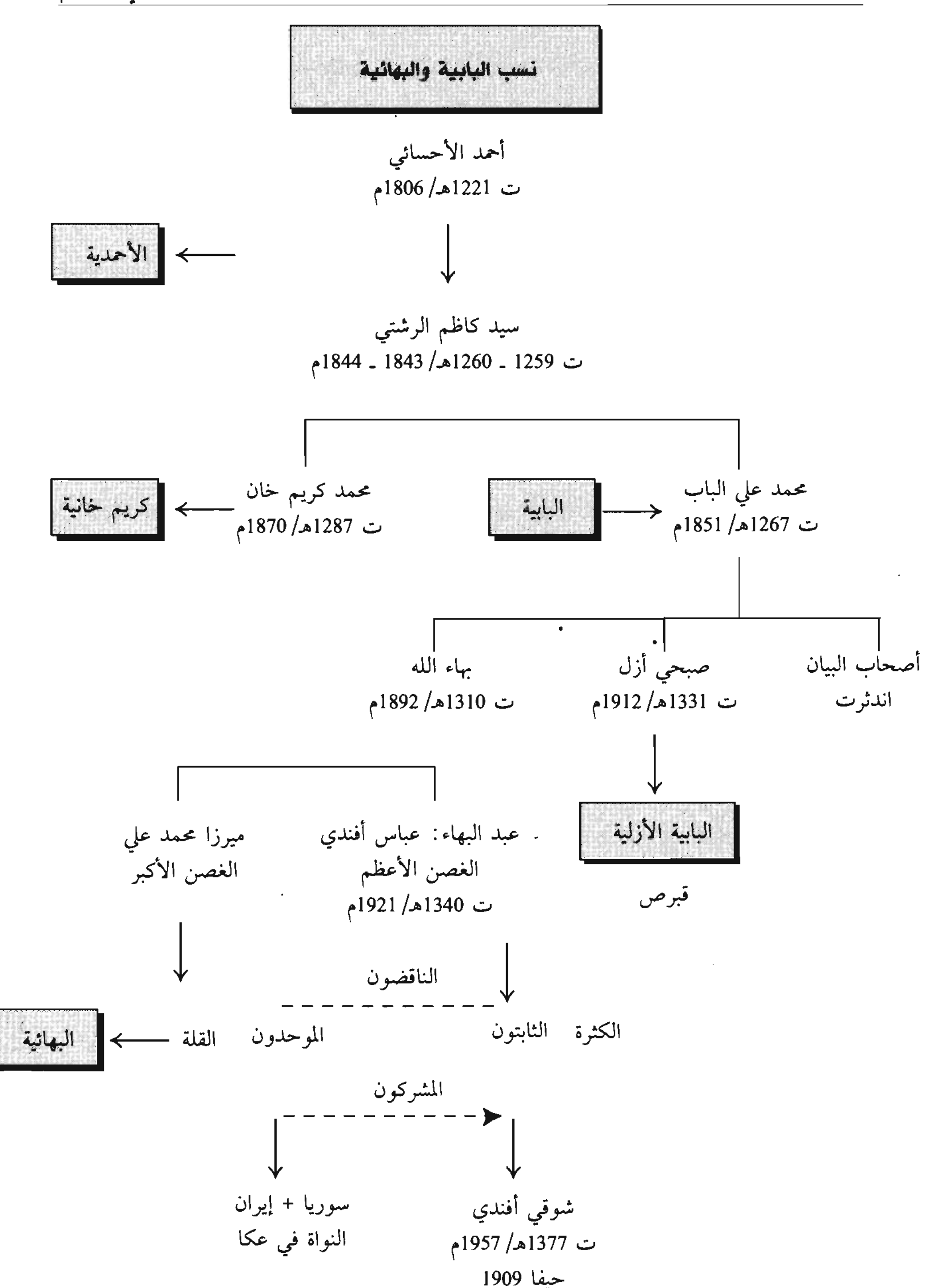
---

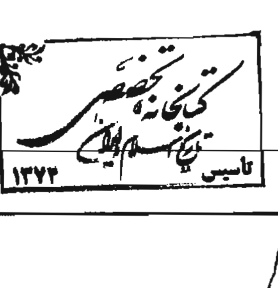
(96) راجع مصنّفات هؤلاء الباحثين في قائمة المراجع في اللسان الأجنبي.

(97) راجع: Browne, E,G, Materials For The Study of the Bàbi Religion, London, Edinburgh, Cambridge Univ. Press, 1918.

نحو التأويل، واستجدنا منه استخلاصه لآراء سابقيه، وعدوله عنها بشيء من التميّز أشرنا إليه في فصل التكوّن والنشأة.

وقد نؤاخَذ على أننا لم نلتفت إلى الدراسات العربية التي وضعها أهل الإسلام، لأننا لم نثن عليها أو لم ننبّه إليها أصلاً. وجوابنا أنّنا قرأنا ما اطّلعنا عليه وبلغ إلينا أمره، ولكنّنا لم نجد فيه غناءً، ولم نستجد حجته ولا بيانه لأنه في الرد على البهائية أو البابية، مشحون بالمطاعن والتجنّي، فأحجمنا لوقوفنا عند البحث العلمي والتأريخ الموضوعي وشرح أسباب الظاهرة؛ أمَّا التعبّد ففي غير هذا العمل أنفع، وفي غير هذا الموضع أحوج لمن رامه. والسبب في هذا الموقف أنَّنا ملنا إلى منهج في النظر والتأليف استخلصناه من بحوث سابقينا في ظاهرة الجماعات الدينية من ناحية والفكر الإسلامي من ناحية أخرى، وهو جانب لم يكن إقراره في عملنا أمراً يسيراً حتى استقام عندنا بعد مطاولة شديدة.


نسب البابية والبهائية
أحمد الأحسائي
ت 1221هـ/ 1806م
الأحمدية
سيد كاظم الرشتي
ت 1259 ـ 1260هـ/ 1843 ـ 1844م
محمد كريم خان
ت 1287هـ/ 1870م
كريم خانية
محمد علي الباب
ت 1267هـ/ 1851م
البابية
بهاء الله
ت 1310هـ/ 1892م
صبحي أزل
ت 1331هـ/ 1912م
أصحاب البيان
اندثرت
ميرزا محمد علي
الغصن الأكبر
عبد البهاء: عباس أفندي
الغصن الأعظم
ت 1340هـ/ 1921م
البابية الأزلية
قبرص
الناقضون
البهائية
القلة
الموحدون
الثابتون
الكثرة
المشركون
سوريا + إيران
النواة في عكا
شوقي أفندي
ت 1377هـ/ 1957م
حيفا 1909



إيران والإمبراطورية العثمانية في منتصف القرن 19م.

المفتاح
حركة الباب الشيرازي عامة
حركة بهاء الله
أهم مراكز الثورات البابية

0 500 كلم

لقد أفدنا في المنهج من كتاب نظري جامع أشرف على إصداره ج. ركس (John Rex) وديفيد ماسون (David Mason) بعنوان «نظريات في الجنس (العرْق) والعلاقات الإثنية»[98]. ووجه الإفادة ـ وإن لم يعرض للفرقة الهامشية ـ يتمثل في الوقوف على ظاهرة الأقليات الاجتماعية، ومفاهيم الجماعات العرقية، والاثنية، والطّبقة، والفئات، وشرح أسباب ظهورها، وقوانين تطوّرها، ومواقفها من السلطة المركزية، والدولة. ونظن كل هذا مهمّاً في عملنا بشرط إحكام القياس ودقَّة المناسبة للأوضاع التي تعنينا.

ووقفنا من الكتاب على جدل بين أصحاب النظريّات وأتباع المدارس جلّى عندنا بعض الثّغرات، وخطورة الالتزام بحدود في الرُّؤية ضيّقة تمنع غيرها وإن بانت صالحة. فملنا إلى تفصيل مقالات (Propositions) عليها نعوّل في دراسة الفرق الهامشية، واعتبرنا في هذه المقالات جوانب ثلاثة:

(أ) مفردات العقائد عند الفرقة قديمها وحديثها (النُّصيريّة، والبابية والبهائية).

(ب) تاريخ نشاط الفرقة، وتشكّلات تشريعاتها في المجتمع.

(ج) الاهتمام بجزئيات الفرقة من أجل الاهتمام بظاهرة «الهامشية» لاستخراج قوانينها الضابطة، والممكّنة لها بين سائر الظواهر في المجتمع.

وقد دعت هذه الجوانب إلى:

- إحكام الوصل بين الفرقة الواحدة والفِرَق الأخرى التي تعنينا متقيّدين بظاهرة الهامشية، ويستدعي هذا التدرج إحكام التوليف بين المنزع التحليلي، التفكيكي، والمنحى التأليفي لاستنباط قوانين الظاهرة. وهي مراوحة دقيقة بين الجزئيّ والعام، بين التطبيق والتنظير، بين تشكّلات الجسم الاجتماعي والقوانين الضابطة له.

---

(98) John Rex and David MASON (Ed.) Theories of Race and Ethnic Relations, Cambridge Univ. Press 1986;

مثلما أفدنا من كتب نظرية أخرى ذكرناها فيما قبل.

- إحكام الرّبط بين التأريخ للمقالة وتأويل دلالتها في المجتمع والمعرفة، تأويلاً يحيل على فهم قسمات الفكر الإسلامي الحديث ويمكّن من استنباط قوانين الهامشي فيه.

أمّا الأصل في هذه الرّؤية فثلاثُ مقالات هي عندنا في عداد المسلّمات التي استخلصناها من شتيت البحوث:

(أ) إنّ الفرق الهامشية ظاهرة اجتماعية يمكن أن تدل رغم خصوصيتها على الأصل المعرفي الذي تنتسب إليه.

(ب) إن مقالة الفرقة الهامشية كالجسم الحي الفاعل والمنفعل متوتّرة دائماً بأسباب معقدة، وبغايات تطمح إلى تحقيقها[99].

(ج) إن مقالة الفرقة الهامشية نتاجٌ ثقافيٌ يحقّقه إنسان متعدّد الأبعاد. لعلّ أجَلّ ما فيه اختزال جوامع الرّؤى في الرّمز الموحي، ويشتدّ الأمر أهميّة عند الحديث عن المُقدَّس.

إن هذه المنطلقات قد وجّهتنا إلى تبويب البحث على نحو لا يدّعي التّمام، ولا ينكر طرافة غيره؛ إن هو إلا اجتهاد غايته تبسيط المعقد، والتوسّل بأقرب الأسباب وأثبتها، فقسمنا عملنا إلى أربعة أبواب.

ففي **الباب الأول** اهتممنا بالفرقة النّصيرية خاصة. فأفردنا الفصل الأول للتعريف بها. وخصّصنا الثاني للتعريف بنصوصها القديمة والحديثة، وحرصنا على الاستيعاب دون إنكار وفرة المجاهيل. وهو ما يُشدّنا إلى بحوث اللاحقين.

ووسمنا الباب الثاني بـ «**الكلمة الأصيلة النابية**»، من باب حمل «الكلمة» على تمام الاعتقاد والدّيانة. واشتغلنا فيه بإشكالية النشأة، وقصدنا في الفصل

(99) راجع: Beatrice D. Milier, General Systems theory: an approch to the study of complex societies in Binod C. Agrawal (ed), Anthropological Approches to the study of Complex Societies 1st. ed. Lucknow (India), 1982, p15 - 30.

الثالث إلى البحث في نشأة المركزية وظهور السيادة تمهيداً للنظر في الهامشية، واستخراج ما يدلّ على الضوابط المفيدة في فهم هذه الظاهرة. ودرسنا في الفصل الرابع نشأة الفرقة الهامشية قديماً من خلال عقائد النصيريّة واستجلينا مختلف الأسباب الداعية إلى ظهور الفرقة الهامشية في المجتمع الإسلامي القديم. وعرضنا في الفصل الخامس إلى نشأة الفرقة الهامشية حديثاً من خلال أصول العقائد البابية والبهائية. فأمكن لنا أن نستخلص مشروع قانون نُجمله في مقولتين:

- «على قدر ضعف الدّولة تظهر الفرقة الهامشية».
- «على قدر ظلم الدّولة تظهر الفرقة الهامشية».

وفتحنا بالنّتائج إلى **الباب الثالث** طريقاً، فنظرنا هناك في سيادة الهامشي، ووسمنا الباب بـ«**الكلمة الظاهرة**» بمعنى العالية. وقصدنا إلى البحث في مراجع السيادة. فاهتممنا في الفصل السادس بحرص الفرقة على تأسيس نص، وهو ما أسميناه بـ «الوحي الآخر». وقلّبنا في الفصل السابع مسألة النبوّة والإمامة، على أيّ وجه صاغتها تلك الفرق تأسيساً لمرجع به سادت. ووقفنا في ذلك على رؤية مخالفة لمقالة السنّية واعتقادها. واهتممنا في الفصل الثامن برؤية تلك الفرق للعالم. ودرسنا في الفصل التاسع مقالتها في الأخرويات فوجدنا أنها «كوْنَنَتِ» المعاد.

وقد اقتضت مسألة السيادة أن ننظر في «استمرار الفرقة الهامشية» أو تراجعها وأفولها. فأفردنا لذلك **الباب الرابع**. ووسمناه بـ«**الكلمة الخالدة**». فعالجنا في الفصل العاشر مسألة «الحقيقة» بين الوحي والمواضعة. واهتممنا في الفصل الحادي عشر بالممارسة السياسية عند هذه الفرق. وعرضنا في الفصل الثاني عشر آراء الفرق الهامشية في المسألة الاجتماعية من خلال نظرتها إلى الرجل والمرأة.

وقد مكّن البحث في هذا الباب من الوقوف على أثر القيم الحديثة في خطاب الفرق الهامشية، مثلما أوقف على التّماثل ـ في هذا المجال بالذّات ـ

بين الفكر الإسلامي الهامشي والفكر الإسلامي عامة.

إن هذا التبويب مؤسس على اعتبار مقالة الفرق الهامشية جسْماً حيّاً تختزل حركته في ثلاثة أطوار: النشأة والتكوّن؛ البحث عن الظهور والسيادة؛ الحرص على التّغلب والاستمرار.

وعلى الاقتناع بهذا القياس يتوقّف النظر في هذا البحث المتواضع، والذي نخشاه أن يكون النّاظر من مُبْطلي القياس أصلاً!

وقد وقفنا من خلال النظر في المدوّنة النّصيريّة والمنسوبات إلى العلويين وفي النصوص البابية والبهائية على طرافة النصوص الأدبية فعثرنا على نسبة المتنبي وأبي فراس الحمداني وصالح بن عبد القدوس إلى الفرقة النّصيرية فيما يدعي أهل تلك العقائد. ووجدنا شهادة على أن أدونيس وسعد الله ونوس مثلا هما من أبناء العلويين. ويُلجىء مثل هذا العثور إلى ضرورة مراجعة آثارهم الأدبيّة بأصل العقائد النصيرّية والعلوية. ولئن كنا راغبين في ذلك فإننا لم نجرؤ عليه لخروجه عن مبحث العقائد الخالص ولاتّساع المدونة. ولعلّ غيرنا من أهل الأدب والنقد واجد في هذا البحث المتواضع ما يساعد على تجديد النظرة إلى شعر المتنبي قديماً وأدونيس حديثاً.

وننبّه في الختام إلى أننا الْتزمنا في إيراد النصوص النّصيرية المقدّسة وكذلك «الوحييْن» البابي والبهائي بعرضها على علاّتها دون إصلاحٍ لما بدا فيها من انحراف عن قواعد العربية احتراماً منا لبنية النصوص وصياغة العبارة، سيما وأن في القرآن نفسه شيئاً من هذه الظاهرة عبّر عنها القُدامى بالمجازِ والتضمين ووصلوها بالإعجاز.

* * *



الباب الأول

التّعريف بالنصيريّة ونصوصها ومصنّفات العلويّين



ليس متهافتاً رأي من علّق سلامة النتائج بحال النصوص المدروسة. والرأي أثبتُ في المظانّ المنسوبة إلى النُّصيريّة، لأنها تطرحُ ثلاث قضايا أساسية هي: موثوقيّة النصوص؛ وتمثيلها؛ وتصنيفها.

ففي موثوقية النص سؤال عن نسبته، وليس القطع أمراً ميسوراً في كل الأحوال لأن جُلّ الفرق التي تعنينا قصدت إلى التّخفي، وركبت التّقية حيلة هوّنت بها حياتها في محيط مُعادٍ. فأيُّ دلالة تبقى للاسم، إن أضحى وهمياً؛ وعن أيّ نسبة يمكن الحديث والانتحال قاعدةٌ؟ وبأيّة قرينة نستدلّ وعلى المصنّف الواحد خلافٌ في الادّعاء أو الردّ؟!

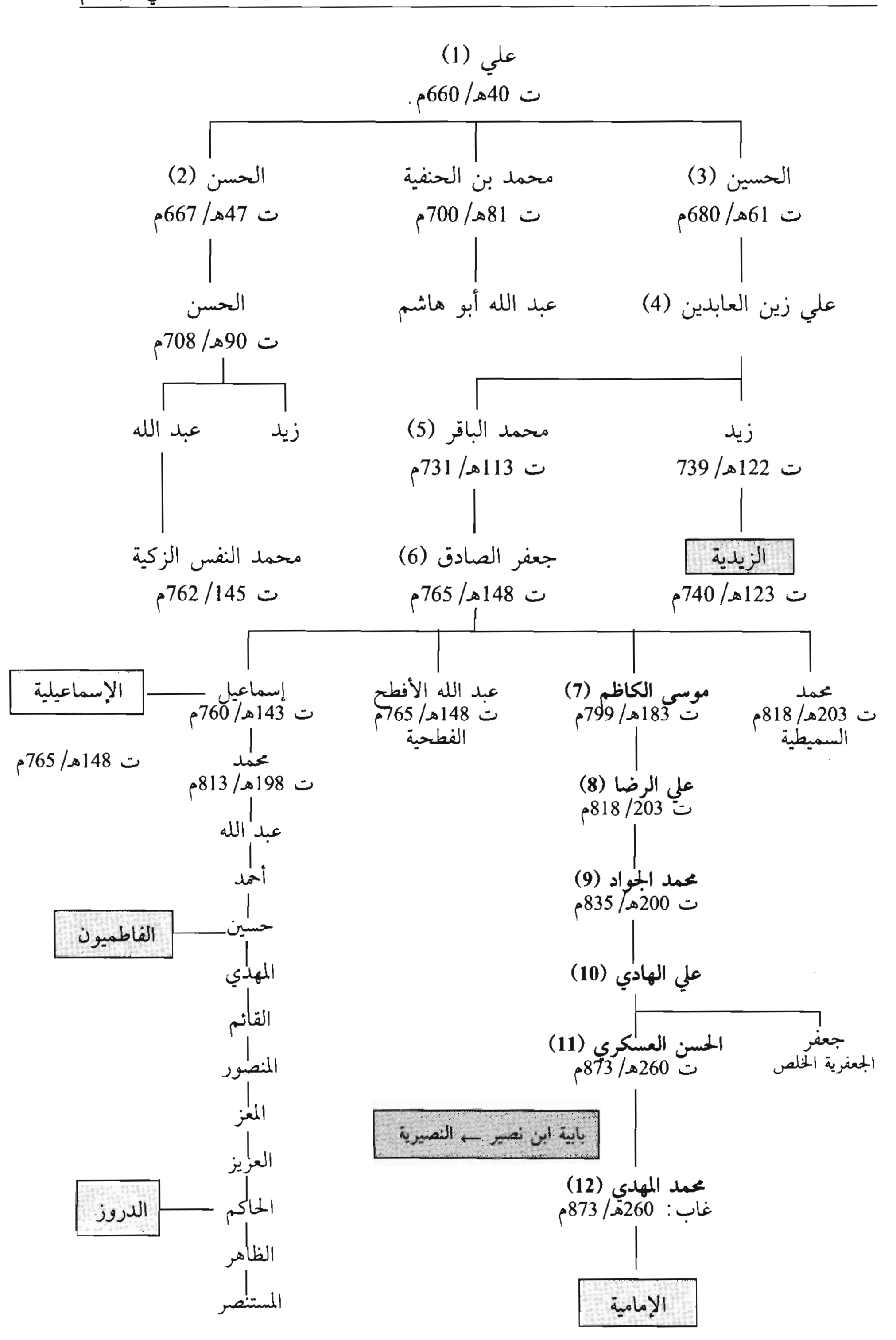
ليس أمام الباحث، بعد هذا سوى ترجيح المُمْكن بالظنّ.

ثم إن في اتّساع المنسوبات إلى هذه الفرق ما يُعسِّرُ جمع الكلّ الظاهر في الجزء المختار إلى حد الاستفهام صراحة عن تمثيل المختارات لمجمل المصنّفات وقد رتّبنا الاختيار على أربعة قيود:

القيد الأول: اطّراد المقالة أو الرّأي في عموم المدوّنة، وإبراز القول المُفرد الجزئي، متى بدا هاماً.

القيد الثاني: مراعاة الأطوار التي شَهِدَها فكر الفرقة.

القيد الثالث: تقدير أجيال الفرقة من خلال أعيانها وأعلامها على اختلاف الاختصاص والمشْغَلِ.


علي (1)
ت 40هـ/ 660م
الحسين (3)
ت 61هـ/ 680م
محمد بن الحنفية
ت 81هـ/ 700م
الحسن (2)
ت 47هـ/ 667م
علي زين العابدين (4)
عبد الله أبو هاشم
الحسن
ت 90هـ/ 708م
زيد
ت 122هـ/ 739
محمد الباقر (5)
ت 113هـ/ 731م
زيد
عبد الله
الزيدية
ت 123هـ/ 740م
جعفر الصادق (6)
ت 148هـ/ 765م
محمد النفس الزكية
ت 145/ 762م
محمد
ت 203هـ/ 818م
السميطية
موسى الكاظم (7)
ت 183هـ/ 799م
عبد الله الأفطح
ت 148هـ/ 765م
الفطحية
إسماعيل
ت 143هـ/ 760م
الإسماعيلية
ت 148هـ/ 765م
علي الرضا (8)
ت 203/ 818م
محمد
ت 198هـ/ 813م
عبد الله
أحمد
محمد الجواد (9)
ت 200هـ/ 835م
حسين
الفاطميون
المهدي
علي الهادي (10)
القائم
جعفر
الجعفرية الخلص
الحسن العسكري (11)
ت 260هـ/ 873م
المنصور
المعز
بابية ابن نصير ← النصيرية
العزيز
محمد المهدي (12)
غاب: 260هـ/ 873م
الحاكم
الدروز
الظاهر
المستنصر
الإمامية

القيد الرابع: استقصاء فنون الكلام عند هذه الفرق، إذ أعثر البحث على أنّ كل فنّ قالت الفرقة فيه ينتظم داخل اعتقادها بِسَببٍ يخصّه.

ويتعلّق هذا القيد الأخير في الحقيقة، بالمشكلة الثالثة، وهي تصنيف النّصوص المنسوبة إلى تلك الفرقة.

ولم نمِلْ إلى تصنيف نصوص الفرقة الواحدة حسب أسماء المؤلفين أو تواريخ وفاتهم فقط لأن ذلك وحده لا يجدي. ولم نشأ أن نرتب النّصوص قسمين: النصوص القديمة والنصوص الحديثة، لأن مثل هذا عزيزٌ في نصوص البابية والبهائية وكلها حديث. ورجّحنا تصنيفاً ثالثاً يحقّق غايتين هما من أبرز مشاغلنا في هذا البحث: أولاهما: **التأريخ** للمقالة الإسلامية الهامشية من طور النشأة إلى طور السيادة والبحث عن الاستمرار؛ والثانية: **استخلاص الأسباب في نشأة الهامشيّ**. ومظاهر تطوّره، وأساليب تفكيره وتَعْبيرهِ. ذلك التصنيف هو:

1 - تحديد النصوص **الدينية التأسيسية**.

2 - جمع النصوص المنسوبة إلى المحْدثين من أبناء العلويين على فنّيْن: النصوص الدينية؛ والنصوص الفكرية.

ونزعنا في كلّ صنف إلى ترتيب النصوص ترتيباً تاريخيّاً حسب وفاة الأعلام والمصنّفين عسى أن يقف القارىء على تطوّر عقائد الفرقة ومقالاتها. ونحن إذ نؤثر هذا المنهج فإنّنا واعون بالاختلاف أحياناً كثيرة في حياة العلم ووفاة المصنّف فضلاً عن حال المرويات نفسها. ولم نهمل النصوص المتحوّلة مثل تلك المرويّات عن جعفر الصادق فيما أخبر المفضّل بن عمر الجعفي لأنّنا وجدنا فيها فائدة الإبانة عن النصيريّة الأولى والفترة التي نشأت فيها، ولمّا خشينا من الاختلاف في تاريخ الفرقة على وضوح النصوص وجلاء مشاغلها واشتهار نسبتها، حرصْنا على التأريخ للفرقة منبّهين إلى ثلاثة أطوار خادمة لغرض البحث عندنا: طور التكوّن؛ وطور السيادة؛ وطور البحث عن الاستمرار وهي مراحل تستشف بالاستقراء لا صراحة لعدم المناسبة دائماً بين المرحلة التاريخية، ووضع الفرقة من النشأة والسيادة والاستمرار.



الفصل الأول
في التَّعريف بالنُّصيْرِيَّة

يُعتبر كتاب الباكورة لسليمان الأذني (ت. 1283هـ/ 1866م)[1] وتاريخ العلويّين لمحمّد أمين غالب الطويل (ت. 1351هـ/ 1932م)[2] من أهمّ النصوص الحديثة في التعريف بالنّصيريّة وبعض عقائدها وأطوارها. ولكنّ بين الباحثين إجماعاً على ضرورة الحذر في الأخذ عنهما[3]. ونشهد بين العلويّين أنفسهم تردّداً في تصديق الرّجُلين وتوثيق الكتابيْن[4] لأسباب لا تلزمنا البتّة بالإعراض عنهما.

وإنما نرى التعريف بالنّصيرية من خلال ثلاثة أطوار، خلافاً لما جاء في

(1) صدر الكتاب في طبعة أولى ببيروت سنة 1863 بعناية البعثة التبشيرية، ثم صدر في طبعة ثانية من «ديار عقل» ببيروت سنة 1988، ضمن سلسلة «الأديان السرية» عدد 7. وسنعتمد الطبعة الأولى.

(2) صدر الكتاب في طبعة أولى باللاذقية سنة 1924، وفي طبعة ثانية ببيروت، عن دار الأندلس سنة 1966 إلاّ أنَّ الطبعة الثانية قد حُذفت منها فقرات عديدة مما أوجب استعمال الطبعة الأولى.

(3) راجع وداد القاضي، مقال علويّ في دائرة المعارف الإيرانية. وهالم (Halm) في مقال نصيرية E.I^2. Tome VIII, 145

(4) راجع مطاعن الخير على ما جاء في الكتاب. في مقدمة تاريخ العلويين، ط2، دار الأندلس 1966.

تاريخ العلويّين، لأنها أطوارٌ إشكالية في سيرة الفرقة وتشكّل عقائدها وتطوّرها. ويخصّ الطور الأوّل ظهور الفرقة ومقالتها؛ ويهمّ الثاني التأسيس لأصول العقائد والافتراق؛ ويتعلّق الثالث بحال الفرقة حديثاً.

الطّور الأول: في التكوّن والظهور

لا نجد أثراً لاسم **«النّصيرّية»** في أوائل كتب الفرق والمقالات، في حين نجد حديثاً وجيزاً عن النُّميرية[5] في فرق الشيعة للنوبختي (ت.ق 4هـ/ 10م؟) وفي كتاب «المقالات والفرق» لسعد القمّي (ت. 301هـ/ 913م)[6]، وفي «مقالات الإسلامِيّين» للأشعري (ت. 324هـ/ 935م)[7]؛ وكذلك في كتاب «الفَرْق بين الفِرَق» للبغدادي (ت. 429هـ/ 1037م)، وكأن البغدادي لم يطّلع على ما رواه ابن الغضائري (ت. 411هـ/ 1020م) عن أبي محمد بن طلحة بن علي بن عبد الله بن غلالة يرويه عن بكر الجعابي في الإقرار ببدء النّصيريّة ونسبتها إلى محمد بن نصير[8].

ويصبح اسم «النّصيرّية» شائعاً ابتداء من القرن (5هـ/ 11م) ليعوّض اسم

---

(5) «النُميْرية» هكذا ضبطها المامقاني في تنقيح المقال ج1 ص 245، وذكرها في ج3 ص 195؛ وكذا في الكلْبي، جمهرة أنساب العرب نسبة إلى قبيلة نُميْر. ولا نجد وجهاً لقراءة ماسينيون (Massignon) أو جورجي (Jurji) أو هالم (Halm)؛ راجع: Massignon, Esquisse d'une Bibliographie Nusayrie, in OPÉRA MINORA, T.1 p642; Jurji, The Alids of North Syria, in M.W n 29 (1939) p.330; Halm Die islamische Gnosis, Zürich, 1982, p 282.

(6) راجع القمّي، كتاب المقالات والفرق. صحّحه وقدّم له وعلّق عليه محمد جواد مشكور، طهران 1341هـ [1922م] ص 100 ـ 101.

(7) راجع مقالات الإسلاميين، ص 15.

(8) راجع القهبائي، مجمع الرجال. تصحيح وتعليق الحاج السيّد ضياء الدين. أصفهان 1387هـ [1967م] ج6، ص 62 ـ 63، وفيه: «أبو محمد على بن طلحة بن علي بن عبد الله ابن علالة، بالعين المهملة وهو تصحيف؛ وصحيحه في المامقاني»، تنقيح المقال، النجف 1352هـ [1933م]، ج3، ص195 عدد الترجمة 11450.

النُّميريَّة[9]. ولئن لاحظ هـ. هالـم (Heinz Halm) هذا، فإنّه قرّر في بحوثه الحديثة أن النّصيريّة هي النُّميرية (Namîriten)، نسبة إلى محمد بن نصير النّمِيري (Namïrï)[10]؛ ويرجّح بهذا الرّأي أن هذه الفرقة هي من بقايا الغلوّ الشيعي الذي ظهر بالكوفة[11] ويناصر رأي سليمان الأذني في نسبة الفرقة[12].

ورأي الأب لامنس (H. Lammens) إلى حدّ[13]، ويوافق ما ذهب إليه ك. هويار (Clément Huart)[14] وكذلك س. قويبار (S. Guyard). وبهذا الرأي نفسه ينقض هذا الباحث الألماني ما قدّمه بيلينوس (Pline) في تاريخه[15]، وما رجَح عند ر. دوسو (R. Dussaud)[16] وجونز (Jones)[17] ورشيد

(9) راجع ابن حزم، الفصل، تحقيق محمد نصر وعبد الرحمن عميرة. بيروت 1405هـ/ 1985م، ج5 ص 50. ولم يثبت عندي من خلال المخطوطات القديمة والنصوص الحديثة لعن النصيرية لفاطمة والحسن والحسين. راجع أيضاً تعليقاً على مقالة ابن حزم: Friedlaender, The Heterodoxies of Shiites in The Presentation of Ibn Hasm in J.A.O.S, XXIX (1908), 126.

(10) راجع: H. Halm, Die Islamische Gnosis, Die Extreme Schia. und Die Alawiten, Zürich und München, 1982, p282; art. Nusayriyya in Ellome VIII, pp.

(11) راجع: Halm, art. Nusayryya, p145.

(12) سليمان الأذني، الباكورة السليمانية في كشف الديانة النصيرية، بيروت 1863، ص 16.

(13) راجع H. Lammens, Au Pays des Nosairis in. Revue de l'Orient Chrétien V (1900) p111 ولكن هالم (Halm) لا يوافقه في أن النصيرية فرقة معتقدة للمسيحية، راجع لامنس (Lammens) في:
Les Nosairis, Notes sur leur histoire et leur Religion in Etudes, 20 Août 1899, p 491.

(14) راجع: C. Huart, la Poésie Religieuse des Nosairis In. J.A. 7ème serie, Tome XIV (1879), p199.

(15) Pline, d'aprés R. Dussaud, Histoire et Religion des Nosairis, Paris 1900 p14, note 1.

(16) R. Dussaud, op. Cit, p 39.

(17) راجع أرنولد هيومارتن جونز، مدن بلاد الشام حين كانت ولاية رومانية. ترجمة إحسان عبّاس ط1. عمان 1987، ص 72.

تانقوت[18] من المحْدِثين. ولئن كنّا نستصوب مُجمل الرّأي عند هالم (Halm) فإنّنا لا نجد بدّاً من أن نسأل:

(أ) منْ هُوَ محمّد بن نُصير الذي تُنسب إليه الفرقةُ؟

(ب) هلْ النُميريّة هي - بالتمام - فرقة النّصيريّة؟

(ج) لماذا حدَثَ تحوّلٌ في التسمية ابتداءً من ابن الغضائري؟

تبدو المصادر ضنينةً بالخبر عن محمد بن نصير. والوارد في نسبه من خلال الشذرات أنه محمد ابن / بن نُصير[19] الفهري[20] النُميري[21] المُكنّى بأبي شعيب[22]. وليس في نسبته القبلية ما يقطع بأنّه عربي الأصل أو مولى. وفي بعض الأخبار أنه بصْريّ الموطن[23] وفي البعض الآخر إنباه بأنّه كوفي[24].

---

(18) رشيد تانقوت، النصيريون والنُصيرية. اسطنبول 1938. يمثل الكتاب اتّجاهاً ثالثاً في تأويل أصل النصيرية. «**إن العلوية قديمة العهد. والعلويون، إن كانوا في هاتاي (انطاكية) أو في الأناضول، هم من العنصر التركي** بالنظر لأجسامهم ولتاريخهم وعقيدتهم». ص 61.

(19) لسنا نعلم عن والد محمد شيئاً، ولا شيء في الأخبار يفيد القطع بأنه نُصير، وإن ادّعى الأب لامنس أن نصيراً شخصية تاريخية، تماماً كالخصيبي، الذي تابع دعوته الدينية يقول لامنس (Lammens):

«Nous croyons, au contraire, devoir considérer Nosair comme un personnage historique, au même titre de Hosaibi, son continuateur religieux».

«Les Nosaris», in Etudes, 20 Août 1899, p466.

راجع أيضاً، القهبائي، مجمع الرجال، ج6. ص 63؛ النوبختي، فرق الشيعة، ص 93.

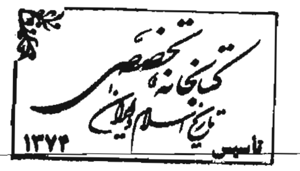
(20) راجع الكشي، رجال، تقديم وتحقيق السيد محمد الحسيني، كربلاء [د.ت]، ص 438.

(21) المصدر السابق، ص 438، المامقاني، تنقيح المقال، ج3 ص 195؛ النوبختي، فرق الشيعة ص 93؛ وراجع أيضاً في وجه الضبط الهامش عدد 75.

(22) في المصادر النصيرية، راجع، الخصيبي، الهداية الكبرى ص 129أ؛ ويضيف: «وكانت كنيته في دار السلطان وعند العامة أبو جعفر، وكان يكنّى أبا المطلب».

(23) ابن الغضائري، في رجال القهبائي، ج6 ص 63؛ الهداية الكُبرى، ص 129أ.

(24) يتّضح ذلك من خلال سند الرّواة، ومقالاته الغالية التي هي من الغلوّ بالكوفة.



أدرك الإمام الشيعي العاشر، علي الهادي (ت. 254هـ/ 868م) وصحبه، والظاهر أنّه نال عنده حظوةً هيّأته للبابيّة أيّام الإمام الحادي عشر الحسن العسْكريّ (ت. 260هـ/ 874م)[25]. ويبدو من المرويات فيه اختلاف النّاس في حاله بين طاعن وموثّق، يسوق المقالة الأولى أهل الجرح من رجال الاثني عشريّة خاصة؛ ويورد الثانية أهل التوثيق من أتباع النصيريّة.

(25) راجع الطبرسي، «الاحتجاج»، ج2، ص 474. وذكر أن ابن نصير ادّعى البابية لصاحب الزمان بعد وفاة أبيه.

1 ـ مقالة أهْل الجرْح والتّضعيف

تُعتبر الترجمة التي أفردها المامقاني (ت. بعد 1016هـ/ 1607م) أوفى عرض في التّعريف بالرّجل لأنه جمع خبره من جل المظانّ الشيعية، وقطع فيه بالغلوّ وقال فيه إنه «ضعيف زنديق»[26]؛ وعلى ذلك إجماع من صنف في مقالات الفرق الإسلامية من غير الطائفة الإمامية، كالأشعري، والبغدادي، وابن حزم، والشهرستاني. . وكلّهم نعتوا النميريّة أو النّصيريّة، وشيخها ـ إن صحّت النسبة إليه ـ بالغلوّ. ويبدو السّبب في هذا التقدير عند الإمامية خاصة ما وراه سعد بن عبد الله بن أبي خلف (ت. 301هـ/ 913م؟)[27].

«قال سعد: حدّثني العُبيدي قال: كتب إليّ العسكريّ ابتداءً منه: أبرأ إلى الله من الفهريّ والحسن ابن بابا القمّي، فابرأ منهما فإنّي محذّرك وجميع مواليّ، وإني ألعنهما لعنة الله مستأكلَيْن يأكلان بنا الناس، فتّانيْن مؤذيَيْن آذاهما الله، أرسلهما في اللّعنة، وأركسهما في الفتنة ركساً، يزعم ابن بابا أنّي بعثته نبيّاً وأنّه بابٌ، عليه لعنة الله، سخر منه الشيطان وأغواه، فلعن الله من قبل منه ذلك. يا محمّد إن قدرت أن تخدش رأسه بالحجر فافعل، فإنّه قد آذاني، آذاه الله في

---

(26) تنقيح المقال، ج1، ص 145.

(27) هو سعد بن عبد الله بن أبي خلف الأشعري. ذكرت الأخبار أنه توفي سنة 299هـ/ 911م، وأفرد له المامقاني ترجمة واسعة في تنقيح المقال، ج2 ص 16 ـ 20، ومال إلى توثيقه، رغم عدّه في الجدول التأليفي ج1. ص 63 صحابياً مجهولاً.

الدنيا والآخرة»[28].

فالطّعن على محمد بن نصير ـ حسب الخبر ـ كان لادّعائه وابن بابا السفارة عن الإمام الحادي عشر، والبابيّة له، وهي ظاهرة كانت وقتذاك شائعة، وهي من مقتضيات الدّعوة وتنائي الدّيار. والسّبب في هذا الادّعاء للبابيّة والسّفارة حرص البعض على جمع المال باسم الإمام، وكسْب الوجاهة والنفوذ بين الجماعات التي يقصدها أولئك، وهو ما نبّه إليه مثل الطّوسي (ت. 460هـ/ 1067م) في كتاب الغَيْبة[29] طيّ حديثه عن المذمومين من السّفراء.

وأشد أسباب الوجاهة قول الباب في العقيدة، والردّ على أسئلة الحيارى، وكشف المغطّى من الأحكام للطالبين، وهذا ما يضمن لمدّعي البابيّة الأموال الطائلة ويبرّر عبارة «يستأكلان» في الخبر.

ويمثّل ادعاء البابيّة والسّفارة، من جهة أخرى، جرأة على الإمام وخرقاً لكلمته النافذة، واغتصاب حقّ اعتقدت الإمامية أنه لأبي جعفر محمد بن عثمان ابن سعد العمري (ت. 304هـ/ 916م)[30] بالنّص الذي أبان العسكري. وهذا ما يفسّر طعن العُمري نفسه في محمد بن نصير.

روى المجلسي (ت. 1111هـ/ 1699م): «**قال أبو طالب الأنباري: لمّا ظهر محمد بن نصير بما ظهر لعنه أبو جعفر - رضي الله عنه - وتبرّأ منه؛ فبلغه ذلك، فقصد أبا جعفر ليعطف بقلبه عليه أو يعتذر إليه، فلم يأذن له وحجبه وردّه خائباً»**[31] والظاهر أن ابن نصير كان على صلة بالعمري، يجتمعان في مجلس الإمام الحادي عشر ويختلفان إليه، ولا شكّ في أن التنافس بينهما

(28) راجع رجال الكشي ص 438.

(29) راجع الطوسي الغيبة، تحقيق أغا بزرك الطهراني، النجف [1965م]، ص 213.

(30) لخّص المجلسي مقالة الإمامية في فضل العمري، وعدّه ـ اعتقاداً ـ من السفراء الممدوحين، وعدول رجال الطائفة، راجع بحار الأنوار، ط3 ـ بيروت 1403هـ/ 1983م ج51، ص 347. . .

(31) المصدر السابق، ص 367؛ راجع أيضاً، الطوسي، الغيبة، ص 244؛ المامقاني، تنقيح المقال، ج3 ص 195.

على القرب من الإمام والبابيّة ممّا يسبّب كثرة الأقاويل على بعضهما بعضاً ويباعد بينهما.

إلا أن الأصول الإمامية تفصّل ما ظهر به محمد بن نصير، فتنسب إليه أنه كان «**يقول فيه [في أبي الحسن] بالربوبية**»[32] **ويذكر الكشي «أنه ادَّعى أنه نبيٌّ رسول، وأنَّ علي بن محمد العسكري (ع) أرسله»**[33]، ويروي الخبر أنه قال بالتّناسخ[34]، ويضيف الطوسي في غيبته عن سعد بن عبد الله الأشعري أن محمد بن نصير كان: «**يقول بالإباحة للمحارم، وتحليل نكاح الرجال بعضهم بعضاً في أدبارهم ويزعم أن ذلك من التواضع والإخبات والتذلل في المفعول به وأنه من الفاعل إحدى الشهوات والطّيبات**»[35]، ويؤكّد سعد بن عبد الله فيما يروي يحيى بن عبد الرحمن ابن خاقان أنه رأى محمد بن نصير «**عيانا وغلام على ظهره. قال: فلقيته، فعاتبته على ذلك، فقال: إنّ هذا من اللّذات، وهو من التواضع لله، وترك التجبّر**»[36]. وليست هذه المقالات في تأليه الإمام والتناسخ وادّعاء النبوّة واستحلال الشرائع غريبة عن العقائد السيّارة بالكوفة منذ حدث المختاريَّة (66هـ/ 685م)[37]. يروي إسماعيل بن مسلم المحدّث، وهو ممّن عاصر الحسن البصري (ت. 110هـ/ 728م): «**كنت بالكوفة فإذا قوم من جيراني يكثرون الدخول على رجل، فقلتُ: من هذا الذي تدخلون عليه؟**

---

(32) راجع الكشي، رجال، ص 438؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج51 ص 368؛ الطوسي، الغيبة، ص 244؛ المامقاني، تنقيح المقال، ج3 ص 195.

(33) راجع الكشي، رجال، ص 438؛ أيضاً الطوسي، الغيبة، ص 244؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج51 ص 368؛ المامقاني، ج3 ص 195.

(34) المصادر السابقة.

(35) راجع الطوسي، الغيبة، ص 244؛ وكذلك المصادر السابقة.

(36) راجع الكشي، رجال، ص 438؛ بحار الأنوار، ج51 ص 368؛ المامقاني، تنقيح ج3 ص 195.

(37) نكاد نقطع بأن هذه المقالة لم تظهر متزامنة، مرّة واحدة، وإنما كانت نشأتها على التّدريج كالقول بالربوبية في الإمام أيام الخطابية لا قبلها، وإن هيّأ لها المناخ الاعتقادي بالكوفة.

فقالوا: هذا علي بن أبي طالب. فقلتُ: أدخلوني معكم. فمضيتُ معهم، وخبأت معي سوطاً تحت ثيابي، فدخلتُ، فإذا شيخ أصلع بطين، فقلتُ له: أنت علي بن أبي طالب؟ فأومأ برأسه، أي نعم. فأخرجتُ السّوط فما زلتُ أقنعه وهو يقول: لهواي لهواي. فقلتُ لهم: يا فَسَقة، عليّ بن أبي طالب نبطيّ؟ ثم قلتُ له: ويلك ما قصّتك؟ قال: جُعلتُ فِداك! أنا رجل من أهل السّواد أخذني هؤلاء، فقالوا: أنت علي بن أبي طالب»[38].

ولئن كنّا نستبعد أن يكون محمّد بن نصير قال مقالته الغالية في الإمام العاشر (ت. 254هـ/ 868م) لأنّ ذلك يمنع قربه من العسكري، والحظوة التي وجدها عنده بدايةً، إلى حدّ طمعه في البابيّة وتوقه إلى السفارة عنه، فإنّ القول بألوهية الإمام وتناسخ أرواح الأئمة قد عرف عند الخطابيّة[39]، وإن كان المغيرة ابن سعيد العجليّ (قتل 119هـ/ 737م) قد رفع عليّاً وأبناءه إلى مرتبة فائقة وتجاوز بهم حدّ البشريّة وكذلك بيان[40].

ونرجّح أن ابن نصير قد قنع بادّعاء السّفارة والبابية للإمام العسكري (ت. 260هـ/ 874م)، وهو ما أثار الطعن عليه، ولمّا كانت الغيبة الصغرى، وظهرت الوسائط بين الإمام والشيعة، واحتيج إلى التوقيع، كان لابن نصير أثر، وكان يُجيب عن أسئلة الطالبين أو يحدّث عن صاحب الزمان، الإمام الغائب. وفي

(38) راجع ابن قتيبة، عيون الأخبار تحقيق محمد الإسكندراني، ط1، بيروت 1414هـ/ 1994م. المجلد 1 ص 547.

(39) حول الخطابية راجع: مثلاً B. Lewis, The origins of Ismailism, Cambridge, 1940 pp 32, 37; Halm Die Islamische Gnosis, München, 1982, pp 199 - 217.
المامقاني، مقباس الهداية، في تنقيح المقال ج3، ص 85.
وإلى هذا الرأي يذهب محمد جابر عبد العال الحيْني، حركات الشيعة المتطرّفين وأثرهم في الحياة الاجتماعية والأدبية لمدن العراق إبّان العصر العباسي الأول. ط1. القاهرة 1954. ط2. القاهرة 1967، ص 45: «والذي يرجّح لدينا أيضاً نفي نسبة نظرية تجسّد الألوهية إلى بيان بن سمعان أن هذه النظرية لا تذكر في الكوفة **إلا مقرونة بفرق الخطابية لا قبلها**».

(40) راجع ابن الأثير، الكامل، تحقيق طورنبيرغ (Torenberg) بريل، 1871، ط ج5، ص 207 - 209.

هذا الظرف بالتحديد يبدو القول في الإمام القائم بالارتفاع[41] مقبولاً، وكذلك بالتناسخ. أما ادّعاء النبوة فالمرجّح أنه من أقوال أتباعه من بعده، على الرغم من أن أول من قال بظهور الأنبياء في جميع العصور والأوقات، وأن الرسالة لا تنقطع أبداً هو أبو منصور العجلي (قتل 120هـ/ 737م)[42].

أمّا القول بتحليل الشرائع، وإباحة نكاح الرجال فينسب مجملاً إلى الجناحيّة التي انتشرت عقيدتها بفارس[43]، ولكنّ مسألة نكاح الرجال أصرح في النّسبة إلى الخطابية وعلى الرغم من هذه النسبة الصريحة، فإن محمد بن نصير لم يُوصل بمقالة الفرق الخطابية اللاّحقة، وإنما قرنته المصادر الإمامية بالحسن ابن محمد المعروف بابن بابا القمي وفارس بن حاتم القزويني، حين روى نصر ابن الصّباح (ت. 319هـ/ 931م) أن علي بن محمد العسكري (ت. 260هـ/ 874م) لعن هؤلاء الثلاثة، واعتبرهم من الكذّابين[44]، وإذا سلّمنا بأن الثلاثة متعاصرون، أفدنا ـ في فهم ما ينسب إلى ابن نصير ـ من تتلمذ ابن بابا القمّي على عليّ بن حَسَكَة القائل بإسقاط الشّرائع، تأويلاً لقوله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[45] «معناها رجل لا سجود ولا ركوع»[46]. ويشهد سهل بن زياد الآدمي أنه كتب إلى أبي الحسن العسكري يسأل عما يدّعيه ابن حَسَكَة من الغلوّ في الإمام، وادّعاء البابيّة، والنبوة[47].

---

(41) حول القول بالارتفاع راجع رجال الخاقاني. راجع الوحيد البهبهاني، فوائد الوحيد البهبهاني، في آخر رجال الخاقاني، تحقيق محمد صادق بحر العلوم، ص 38 وجاء في مقياس الهداية في علم الدراية للمامقاني: «وقد يقال في الرجال فلان كان من أهل الطيارة ومن أهل الارتفاع ويريدون بذلك أنه كان غالياً». راجع ص 88.

(42) حول مقالة العجلي، راجع Halm, Die Islamische Gnosis, pp.86 - 87.

(43) حول عقيدة الجَناحية، راجع نفسه، ص 63 ـ 69؛ جابر عبد العال الحيني، نفسه ص 75 ـ 79.

(44) رجال الكشي، ص 437 ـ 438.

(45) العنكبوت: 29/ 45.

(46) المصدر السابق، ص 435؛ المامقاني، تنقيح المقال، ج2 ص 276 ـ 277.

(47) راجع رجال الكشي، ص 436.

أما فارس بن حاتم القزويني (قُتل بعد 250هـ/ 864م)، فالظاهر أنّه ادّعى الوكالة للعسكري، وتولّى التوقيع على أسئلة الطالبين عن الإمام، في حين تَنسب إليه الأخبار الشيعية الغلوّ دون تفصيل. فالظاهر أيضاً أنه كان ذا أثر بعيد في الناس، ممّا دفع الإمام العسكري إلى تكليف بعض الأتباع بقتله وقد تمّ بالفعل ذلك[48].

لعلّ ما سبق في خبر الثلاثة يدعو إلى اعتبار ادّعاء البابية كافياً لرمي مثل ابن نصير بالغلو والكُفر، وأمر الأتباع بقتل مثل القزويني، لأنَّ في ادّعاء الوكالة أو البابية مخالفة لنصّ الإمام.

إلاّ أنّ الأصول الإماميّة لا تصرح بعلاقة ما كانت تربط ابن نصير بابن بابا القمّي والقزويني، في حين تثبت أن محمد بن موسى بن الحسن بن فرات كان **«يقوّي أسبابه ويعضده»**[49]. ولئن رجّح هـ. هالم (H. Halm) أنَّ المقصود بابن فرات هو محمد بن موسى بن الحسن الفرات [كذا]، صاحب الإمام الهادي (ت. 254هـ/ 868م)[50] فإنّ الطوسي متردّد في صحبته بين الإمام الهادي والعسكري. ويعتبره في رجاله إمامياً مجْهولاً.

ويقرر المامقاني - على العكس من ذلك - أنّ المقصود بصاحب ابن نصير هو محمد بن موسى بن الحسن بن فرات، ويضيف تخصيصاً «الشريعي»، ويؤكّد أنّه لا عَيْنُ من عناه الطوسي في رجاله بمحمد بن موسى الشريعي، وذكر أنّه من أصحاب العسكري، وقال فيه: إنّه غال، وأشار المامقاني إلى نعت الرجل أحياناً بالسّريعي، (بالسّين) أحياناً، وبالشريقي (بالقاف) تارة أخرى؛ ويقرّر المامقاني في النهاية:

«ثم إني بعد حين ظهر لي كون الشريعي بالعين هو الصحيح، وأنه نسبة

---

(48) راجع حول فارس بن حاتم بن ماهويه القزويني، الكشي، رجال، ص 440 - 444، المامقاني، تنقيح المقال، ج2 ص 369 - 370.

(49) راجع رجال الكشي، ص 438.

(50) راجع H. Halm, Die Islamische Gnosis, p 282.

إلى الحسن الشريعي المدّعي للسّفارة كذباً (. . .) ووجْه النّسبة أنه يقوي أسباب محمد [بن نصير] ويعضده كما نقل ذلك الشيخ رحمه الله [الطوسي]»[51].

والمنقول عن محمد بن موسى الشريقي أنه من تلامذة ابن حَسَكة أيضاً[52]. ويذكر المجلسي في بحار الأنوار أن الشريعي هو أول المذمومين الذين ادعوا البابية ويحمل أنه:

«نسب إليهم [الأئمة] ما لا يليق بهم، وما هم منه براء، فلعنته الشيعة وتبرأت منه وخرج توقيع الإمام بلعنه والبراءة منه. . .»[53].

ويفصّل أبو الحسن الأشعري في مقالاته ما ينسب إلى الشّريعي وأصحابه من القول بحلول الله في خمسة أشخاص: النبي وعليّ وفي الحسن والحسين وفاطمة، فهؤلاء، آلهة عندهم (. . .) وحكي أن الشريعي كان يزعم أنّ الباري حلّ فيه[54].

وينقل البغدادي (ت. 429هـ/ 1037م) عن الأشعري مقالة الشريعيّ، ويضيف أن ابن نصير كان من أتباعه، وهو ما لم يصرح به الأشعري. والظنّ أن البغدادي قد استنتج ذلك حين قال الأشعري:

«وحُكي أن الشريعي كان يزعم أن الباريء جلّ جلاله يحلّ فيه، وحُكي أنّ فرقة من الرّافضة يقال لهم «النميرية» أصحاب «النميري» يقول إن الباريء كان حالاً في النميري»[55].

ولسنا نجد ما يبرر موقف هـ. هالم (H. Halm) حين أسقط من نص البغدادي «الشريعي»، وعوّضها بالشعيري[56] والحال أنَّ الأول هو محمد بن

(51) راجع المامقاني، تنقيح المقال، ج3 ص 193.
(52) راجع رجال الكشي، ص 439.
(53) راجع المجلسي، بحار الأنوار، ج 361 ص.
(54) راجع الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 14 ـ 15.
(55) راجع المصدر السابق.
(56) راجع Halm Die Islamische Gnosis. p. 283

موسى الذي نقده المامقاني، أما الثاني فهو بشّار الشعيري، ولعلّ السّبب ما لاحظ هالم (Halm) من تطابق بين مقالة الشعيريّة، وعقيدة النصيريّة في عليّ بن أبي طالب. وهنا مكمن التباين بين الشريعية والشعيرية. فالعقيدة الأولى ترى حلول الله في خمسة أشخاص: محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين وتذهب العقيدة الثانية إلى إقرار الحلول الإلهي في أربعة دون محمد. ويذكر الكشي أن مقالة بشار الشعيري هي نفس مقالة العلياوية[57].

يقولون: «**إنَّ علياً «ع» هو ربّ، وظهر بالعلياوية الهاشمية وأظهر أنه عبده ورسوله بالمحمّدية، ووافق أصحاب أبي الخطاب في أربعة أشخاص علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، وأن معنى الأشخاص الثلاثة فاطمة والحسن والحسين تلبيس والحقيقة، والحقيقة شخص عليّ، لأنه أول الأشخاص في الإمامة والكثرة، وأنكروا شخص محمد «ص» وزعموا أن محمداً عبد وعلياً [في الأصل: علي] ربّ، وأقاموا محمداً مقام ما أقامت المخمّسة سلمان، وجعلوه رسولاً لعليّ، فوافقهم في الإباحات والتعطيل والتناسخ**»[58].

ويُنسب من هذا إلى ابن نصير أنه قال بحلول الروح الإلهية في خمسة أشخاص (مثل المُخمّسة) أو في الأربعة دُون محمد، وهو ما يُناسب تماماً العقيدة المنسوبة إلى النّصيريّة من نصوصها الأولى مثل مصنّفات الخصيبي (ت. 346هـ/ 957م)، ما يوافق، إلى حدّ، مذهب الشهرستاني (ت. 548هـ/ 1153م) في الوصل بين الإسحاقيَّة والنصيريَّة. يقول فيهم:

«**من جملة غلاة الشيعة (. .) قالوا: ظهور الروحاني بالجسد الجسماني أمرٌ لا ينكره عاقل (. .) ولما لم يكن بعد رسول الله (ص) شخص أفضل من علي - رضي الله عنه - وبعده أولاده المخصوصون، وهم خير البريّة، فظهر الحق بصورتهم، ونطق بلسانهم، وأخذ بأيديهم، فعن هذا أطلقنا اسم الإلهية عليهم. وإنّما أثبتنا هذا الاختصاص لعلي - رضي الله عنه - دون غيره، لأنه**

(57) راجع رجال الكشي. ص 341.

(58) قارنه بما جاء في الشهرستاني، الملل، ص 80.

كان مخصوصاً بتأييد إلهي من عند الله فيما يتعلق بباطن الأسرار (. .) وربّما أثبتوا له شركة في الرسالة (. .).

فالنّصيريّة أَمْيل إلى تقرير الجزء الإلهي

والإسحاقية أميَل إلى تقرير الشركة في النبوّة»[59].

وأصل الموافقة بين العلياوية والنّصيريّة حسب الشهرستاني، القول بحلول الإلهية في علي ووجه التباين بينهما قول العلياوية وحلول الإلهية في أشخاص أربعة فقط، في حين تعتقد الإسحاقية والنّصيريّة معاً حلول الإلهية في علي وأولاده جميعاً المخصوصين بالإمامية.

ويروي أبو النصر محمد بن مسعود عن أبي يعقوب إسحاق بن محمد البصري أنه كان غالياً: «**وصرتُ إليه إلى بغداد لأكتب عنده، وسألته كتاباً أنسخه فأخرج من أحاديث المفضّل بن عمر [في الأصل: الفضل بن عمر] في التفويض، فلم أرغب فيه، فأخرج إليّ من أحاديث منتسخة من الثقات رأيته مولعاً بالحمامات المراعيش ويمسكها ويرى في فضل إمساكها أحاديث. قال: وهو أحفظ من لقيته»**[60]. والمقصود بالتفويض القول في الأئمة بتقدير الأرزاق[61]، وتندرج هذه المقالة داخل اعتقاد في تأليه الإمام.

يتّضح من رواية أهل الجرح والتضعيف أنّ خبر محمد بن نصير يدور على ادّعاء البابية للإمام العاشر علي الهادي أو الإمام الحادي عشر الحسن العسكري وفي ذلك ما يكفي لتكفيره ورميه بالغلوّ. وبالإضافة إلى نسبة إحلال الشرائع والقول بالتناسخ وادّعاء النبوة إلى أبي شُعيْب النُميري فإن كتب الرجال والمقالات والفرق تصل النُميرية وحتى النّصيريّة بالشعيرية مرة والإسحاقية مرة أخرى وبمقالة ابن حَسَكَة حيناً، وبالعلياوية حيناً آخر. وهذه الإحالات كلها

(59) راجع الشهرستاني، الملل، ص 80 - 81.

(60) راجع رجال الكشي، ص 446.

(61) راجع المامقاني، مقباس الهداية، ضمن تنقيح المقال، ج3، ص 87.

تدل على غلو المقالة عند أبي شُعيب النُّصيري وهو ما أنْكرت المصادر الإمامية والسّنّية جميعاً، وردّت به وَثاقة الرّجُل.

إلا أن أهل النّصيريّة يروون في صاحبهم محمد بن نصير أخباراً تخالف تماماً ما سبق، منها ما يقصدون به الردّ على مخالفيهم، ومنها ما يعتبرونه من عقيدتهم وشؤون ديانتهم.

2 ـ مقالة أهل التوثيق والتعديل

جاءت هذه المقالة مشتّتة في المتون النّصيرية القديمة والمصنفات الحديثة، وحوى منها بعض الشذرات قليل من الأخبار الشيعية الإمامية، مما استبقي ولم يُوأدْ. والظاهر من كل هذه النُّتف، والأخبار المُقطّعة أنّ الكلام في الرجل لم يَخرج عن ثلاث فضائل: فضيلة العلم، فضيلة البابية للإمام الحادي عشر، فضيلة الاستقامة في الاعتقاد.

ففي فضل العلم يبدو قول الجعابي مفيداً، وإن أردف صاحبه بتضعيف ابن نصير بما اشتهر عنه من القول بالتفويض والغلوّ في الأئمة وإقرار التناسخ وليس من الهيّن أن نظفر بشيعي إمامي يشهد لمن عُرف بالغلوّ بالعلم[62].

وأمّا الاحتجاج لابن نصير بأنّه الباب إلى الإمام الحادي عشر، ففي كتاب الهداية الكبرى للخُصيبي ما يُغني عن كلّ إسهاب. والظاهر أنّ في قصة الخبر إشارة إلى ما طُعِن به على ابن نصير من الغلو في الإمام العسكري، واقتفاء أثر الخطابية، وهو ما حمل الناس ممن علموا بذلك إلى مُساءلة الإمام، والتفتيش في حال ابن نصير:

«وعنه قدّس الله روحه عن جعفر بن محمد بن مالك القراري وعلي بن عاصم الكوفي وأحمد بن محمد الحجام الصيرفي، قالوا: لمّا نصب سيدنا أبو

---

(62) راجع القهبائي مجمع الرجال، ج6 ص 62 ـ 63.

محمد الحسن بن علي (ع) أبا عمر عثمان بن سعيد العمري وكيلاً وقعت الشُبهة في قلوبنا، وقلنا: عَسَى أن يكون قد بدا لله في محمد بن نصير كما بدا له في أبي الخطّاب محمد بن أبي زينب. وكثر الكلام بالكوفة وسوادها، فاجتمعنا، اثنان وأربعون رجلاً ممّن لقي أبا الحسن وأبا محمد (ع) على أن نكتب كتاباً نسأل فيه عما وقعت الشبهة فيه عندنا، ثم اجتمعنا على الشخوص[63] إلى سامّرا، فسرنا إليها وبها في وقت نيف عن الثلاثمائة رجل من سائر البلدان مجاورين، فلقي بعضنا بعضاً، وأردنا بالرأي وعرفناه جوابنا فخرج إلينا الأمر من سيدنا أبي محمّد (ع): أنا أجلس لكم ليلة الجمعة، فاحضروا واستمعوا الجواب فيما خضتم فيه، وأحببْتم معرفته[64] فشكرنا الله وحمدناه. فلمّا كان في ليلة الجمعة توجّهنا نحو الدار وكل منا وصل ما منا[65] قومٌ دخلوا حتى اجتمعنا عن آخرنا وخرج علينا مولانا أبو محمد (ع) فقال لنا: منكم أحدٌ عَلم أو نقل إليه أن سلمان كان وكيلاً على مال أمير المؤمنين (ع). قلنا: لا يا سيّدنا. قال: أَفَلَيْس قد علمتم ونقل إليكم أنه كان بابه؟ فقلنا: بَلَى. قال: فما الذي أنكرتم أن يكون محمد بن نصير بابي وعثمان بن سعيد وكيلي؟ فقلنا: يا سيّدنا، إنما خشينا أن يكون قد بدا لله في محمد بن نصير كما بدا له في أبي الخطاب. فقال: لله مشيئته في خلقه أن يفعل ما يشاء وعليهم الرضا والتّسليم. فقلنا: سَمِعنا وأطعنا. فقال: اشهدوا عليّ أنّه ما بدا لله في أبي الخطاب باب جعفر الصادق (ع) وأنّ محمد بن نصير بابي إلى أن يقبضه الله، وأن عثمان بن سعيد العمري السمّان وكيلي، وابنه محمد وكيل ابني المهدي مهديكم إلى أن يقبضه الله، فشكرنا الله وحمدناه وأوصى أبو جعفر محمد بن عثمان العمري إلى أبي القاسم الحُسين بن روح النوبختي وسلّم إليه وصيّته فلزم الشيعة قبول ذلك لأن محمد بن عثمان ثقة الإمام»[66].

---

(63) في الهداية الكبرى «الشخص»، والصحيح ما أثبته النوري في نفس الرحمان ص 143.

(64) راجع في نفس الرحمان «اجبتم» ص 143 والأصل أرجح.

(65) هكذا في الأصل وفي نفس الرحمان ووجهه: وكلّما وصل منا قوم...

(66) راجع الخصيبي، الهداية الكبرى، ص 122 أ ـ ب. وذكره حسين النوري، في =

وإذا تجلى في الخبر دِقَّة التمييز بين الوكيل والباب، فبقصد الردّ على تلك الأخبار الشيعية المقرّرة لبابية ابن سعيد العمري، والطاعنة في وكالة محمد ابن نصير أو سفارته.

وغير هذا الخبر في الشهادة على بابية أبي شُعيب النميري، صريح العبارة كثير في الهداية الكبرى. ولكنّ المفيد الهام في ما ذكرنا من عبارة الخبر السابق إطلاق البابية إلى أن يقبض الله ابنَ نصير. وتدور الأخبار في المظان النّصيريّة على بابية ابن نصير لصاحب الزمان بعد وفاة العسكري، الإمام الحادي عشر، وهو ما يُفسّر ما جاء في بعض الأخبار الإمامية من ادّعاء النُميري أنّه الباب لصاحب الزمان[67]، وما يدل أيضاً على أن أبا شعيب قد عاش بعد وفاة الحسن العسكري، أي بعد (260هـ/ 873م).

ومتى كلّف الرجل من المؤمنين بالبابية، تمّت عدالته، وكملت وثاقته، وائتمنه الإمام نفسه على عقيدة الأتباع وديانة الطالبين، وفي الخبر النُصيري شهادة صريحة على وثاقة أبي شعيب وحسن معتقده، وتمام ديانته، وبطلان القول فيه بالخلط. وما كان لهذا أن يلحظ لسقوطه بالبابية، لولا أن طعن الكثير من الشيعة في عقيدة ابن نصير، وألحّوا في السؤال عن حاله، والتّفتيش في مقالته... فكان على خبر النصيري أن يؤكّد البابية له، ويشهد ـ على لسان الإمام ـ بتمام عقيدته.

جاء في الهداية الكبرى:

«وعنه – قدّس الله روحه – عن محمد بن صالح البثي عن علي بن حسان قال: دخلتُ على سيدي أبي الحسن صاحب العسكري علي بن محمد (ع)، فقلت للإمام: جُعلت فداك! عمّن آخذ معالم ديني، فقد كثرت المقالات، فقال: خذها ممّن ترميه الناصِبَة بالرفض، وترميه المقصّرة من الشيعة بالغلوّ،

= نفس الرحمان ط مخطوطة (دون ترقيم)، ص 143، وبهذا الخبر يضعّف الحضيني (الخصيبي).

(67) راجع المجلسي، بحار الأنوار، ج51 ص 367.

وهو عند المرتفعة محسور مكفّر؛ فاطلبه فإنّك تجد عنده جميع ما تريد من معالم دينك. فطلبت، فلم أجد هذه الصفة في جميع من يشير إليه غير أبي شُعيب محمد بن نصير وعلّمني ما لم أعلم، ورأيته بالعلم يزخر كالبحر، فعلمت وشهدت وأقررت أنّه باب الإمام في زمانه. ودخلت على السيّد أبي الحسن العسكري (ع) فأعلمته أني لم أجد بهذه الصفة إلا محمد بن نصير بعد عمر بن الفرات. فقال: وُفِّقتَ وما توفيقُك إلاّ بالله، ثمّ قال: محمّد بن نصير نوري وبابي وحُجّتي على المؤمنين وكلّما قال عنّي فهو الصادق»[68].

ويظهر أن ما سار عن محمد بن نصير من الغلوّ في الإمام، والقول فيه بالربوبية قد أثر في الأتباع، ونشر الحيرة بينهم، ممّا أحوجهم إلى مراسلة العسكري للاستفسار، ويتضمن رد العسكري دفاعاً عن ابن نصير صريحاً، تبدو الغاية منه تعديل الرجل وتوثيقه ردّاً على الطاعنين فيه وأهل التّفسيق.

«كثر القول في محمد بن نصير من الشيعة فكتب إلى أبي محمد الحسن العسكري (ع): يا سيدي، إنّ محمد بن نصير يقول فيكم العظائم، ويزعم أنكم أرباب، فعرّفني يا سيدي ما عندك في ذلك لأعمل بحسبه، فوقع إليَّ: «نحن أعلم بما يقولون، وما أنت عليهم بجبّار. والله ما قال لهم إلا إنّا ربّانيون، لا أرباب من دون الله، وكيف يقول محمد بن نصير هذا، وهو بابي في الهدى كما كان سلمان باب جدّي أمير المؤمنين (ع)، فأقررت عند ورود التوقيع ببابيته واقتديت به فهديت، ورأيت منه ما رأيت من عمر بن الفرات حذو النعل بالنعل»[69].

ويتّضح من النصوص النّصيريّة القديمة والحديثة إجماعٌ على الانتساب إلى النّميرية. لأن ابن نصير، في نظرهم مبدأ الدين عندهم. ولم نجد ـ فيما علمنا من النصوص المتوفرة ـ غلوّاً في ابن نصير.

يذكر الخُصيبيُّ (ت. 346هـ/957م) ابنَ نصير ضمن مصادر علمه، وكأنّه

(68) راجع الخصيبي، الهداية الكبرى، ص 129 أ ـ 129 ب.
(69) راجع المصدر السابق، ص 129 ب.

يعيد، بطريقته، السورة الرابعة واسمها النسبة: [الهزج]

ضـمـنـت أشـعـاري وتـأليف قـصـيـداتـي

مـن أصـنـافِ أعـاجـيـب عـلـوم سـلـسـلـيـاتـي [142/ب]

وهـو نـصـر نـصـيـريٌّ عـمـاد الـنـمـرويـاتـي[70]

وينشد أبو الفضل محمد بن الحسن المنتجب العاني (ت. 400هـ/ 1009م) [الطويل]

وإنّي نُميريّ اليقين ومعشري إلى مضر الحمراء بالمجد يضرب[71]

وهو تماماً ما شهد به سليمان الأذني على نشأة الديانة النّصيريّة:

«اعلم أن ابتداء ديانة النّصيريّة هو من محمد بن نصير...»[72].

وجاء في آخر سورة النِّسْبة من سُوَر النّصيريّة:

«وسمع محمد بن جندب من السيد أبو [كذا] شُعيب محمد بن نصير العبدي البكري النميري الذي هو باب الحسن الآخر العسكري منه السلام وإليه التسليم، ومن محمد بن نصير أقام النسب والدين، وتعالى مولانا الحسن العسكري عمّا يقول الضالّون»[73].

والخلاصة من الرواية النّصيريّة في محمد بن نصير أنه باب الإمام العسكري، وأنه مبدأ الدين القويم، وأنه ثقة الإمام، وحافظ العقيدة للطالبين. ولا يخفى ما في هذا الإقرار من الرد على الرواية الشيعية الإمامية التي ضعفت ابن نصير، وكفّرته بادعائه البابية، والغلو في الإمام، والقول بالتناسخ، وإبطال

---

(70) راجع الخُصيبي، ديوان الشامي. مخطوطة مانشستر عدد 452، ورقة 42 أب.

(71) راجع المنتجب العاني، ديوانه، مخطوطة مانشستر عدد 452 ورقة 149 أ.

(72) راجع الباكورة السليمانية، ص 16.

(73) راجع المصدر نفسه، ص 15.

الشرائع وتحليل المحارم. «الصريح من الرواية النّصيريّة أنها لم تَغْلُ في أبي شعيب ولم تَرَ فيه نبيّاً أو إلهاً.

ثم إن الإشارات الصريحة إلى أنه صاحب إمام الزمان، القائم، قليلة، وكأن ذلك يفهم تَلْمِيحاً أو اسْتِنْتَاجاً كما ظهر في عبارة الطويل:

«أما الإمام محمد المهدي، فلم يكن له بابٌ، بل بقيت صفة الباب مع أبي شُعيْب البصري، وعند تغيّب المهدي كان الباب موجوداً»[74].

يمكن أن نستنتج من الأقوال السابقة ما يلي:

* اتّفقت الأصول الشيعية الإمامية، وسائر المصنّفات في الفرق والمقالات غيرها على أن محمد بن نصير من غُلاة الشيعة، وهو ما يعسّر قبول رواية السمعاني (ت. 263هـ/ 1167م) في الأنساب عن نشأة النّصيريّة[75].

* صَحِبَ محمدٌ بن نصير الإمامَ علي الهادي، (ت. 254هـ/ 868م) وهو الإمام العاشر عند **الاثني عشرية**، ويبدو أنه قرّبه، ووصله بمجلسه، ممّا دعا بابه ابن الفرات إلى معاضدته، وتقوية أسبابه، وإن لاحقاً. والظاهر أيضاً أنَّ محمد بن نصير قد كان من المقرّبين أولاً عند الإمام الحسن العسكري (ت. 260هـ/ 873م)، الإمام الحادي عشر، تماماً كأبي جعفر العمري، باب الإمام ـ حسب الرواية الاثني عشرية، وبهذا يتضح أنه كان لابن نصير نشاط ديني ـ شيعي في الدعوة للإمامين العاشر والحادي عشر وذلك خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

* يبدو أن الغلوّ الذي طعن به الشيعة الإمامية في عدالة ابن نُصير يتمثل أصلاً في ادّعاء البابية، مما دفع الباب الرسمي أبا جعفر العمري، إلى النقمة عليه. ويكفي ادّعاء البابية لتكفير ابن نصير، عند الإمامية.

---

(74) راجع تاريخ العلويين، اللاذقية (سوريا) 1924م/ 1343هـ، ص 193.

(75) راجع السمعاني، الأنساب، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، ط1 بيروت 1408هـ/ 1988 ج5 ص 499.

* ليس غريباً عن العقائد السيارة بالكوفة بين القرنين الثاني والثالث للهجرة أن يكون محمد بن نصير قد قال بالارتفاع في الأشخاص الخمسة، ومنهم محمد، بداية، ثم خص الأئمة بذلك دون سواهم، وهي منه مقالة قد تطورت حسَبَ مقتضيات الظرف السياسي خاصة، وهذا ما دعا أهل المصنفات في المقالات إلى الوصل بين النّصيريّة والعلياوية من ناحية وبينها وبين الإسحاقية من ناحية أخرى.

* لا يستوجب القول بالارتفاع في الإمام ادّعاء النبوة. لذلك نرجّح أنّ ابن نصير لم يدّع النبوّة، وإن لم تكن هذه المقالة غريبة عن محيط الكُوفة، والسبب في هذا الترجيح منا، أننا لم نقف في نصوص النّصيريّة القديمة على اعتبار ابن نصير نبيّاً، وخاصة في الهداية الكبرى للخصيبي[76].

* لا نستبعد أن يكون محمد بن نصير قد قال بإحلال الشرائع، ولكن هذا يدخل في باب تأويل الآيات والأحكام، وادّعاء علم الباطن عن الأئمة والحُجج. يشترك في هذا مع سائر الشيعة في بداية تأصيلها للعقائد، ومع الغلاة في تقدير علم الأئمة، وهو ما أشار إليه المتأخرون من علماء الاثني عشرية مثل المجلسي والمامقاني في نقدهم لرجالهم المتقدمين، ومنهم على سبيل المثال المفضّل بن عمر الجعفي[77] أمّا قصة نكاح الرّجال، وأن يُرى غلام على ظهر ابن نصير فالأرجح عندنا أنها من الموضوعات على الرجل، طعناً فيه، والسبب في ترجيحنا هذا أننا لم نقف ـ في نصوص النّصيريّة المتقدمة ـ على مثل هذا التشريع ألبتة.

---

(76) راجع الخصيبي، الهداية الكبرى، ص 129 أ ـ 130 أ.

(77) راجع عملنا في التقديم لكتاب الصراط المنسوب إلى المفضل الجعفي. المقدمة في التعريف بالمفضل، صدر عن دار المدار الإسلامي.

والخلاصة أن محمد بن نصير قد نشأ ـ على الأرجح ـ في محيط الكوفة الشيعي الغالي بين النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة/ الثامن الميلادي وبداية النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلاد؛ وأنّه ادّعى البابية للإمام الحسن العسكري، وكان له مقالة أيام الغيبة الصغرى، وتوقيعات. والأرجح أنه توفّي نحو (270هـ/ 883م)، كما رأى لويس ماسينيون (L. Massignon)[78]، وأنه قال بالارتفاع في الأئمة دون ادّعاء النبوة، وخص علي بن أبي طالب بالألوهية، وأول نصوص الوحي بعلم الباطن فأحل ووسع؛ وقال بالتناسخ كغيره من الغلاة وقتها، فكان بكل هذا على أطراف المقالة الخطابية، والعلياوية والإسحاقية.

وهذه المقالة ـ على الإجماع ـ هي النبوة التي سينشىء عليها الأتباع لاحقاً عقيدة مفصّلة الفروع ستوسم بـ «النّصيريّة»، دون أن يبلغ الأمر حدّ ما نسبه ابن حزم إلى هذه الفرقة من سبّ الحسن والحسين وفاطمة[79].

ولكنْ، هل يُمكن الاحتجاج بكلّ هذا على أن النّصيريّة هي النميرية ولا فرق؟

تَنسب أوائل الكتب في مقالات الفرق إلى النميرية ما يلي:

ـ في كتاب المقالات والفرق للقمّي (ت. 301هـ/ 913م)[80]:

(أ) الغلو في الإمام العاشر، علي الهادي.

(ب) ادّعاء ابن نصير أنه نبي رسول من الإمام المهدي.

(ج) القول بالتناسخ.

(د) الإباحة للمحارم، ونكاح الرجال.

---

(78) راجع: L. Massignon, Esquisse d'une Bibliographie Nụsayrie, in OPÉRA MINORA, Paris P.U.F 1966; Tome 1, pp. 640 - 49.

(79) راجع ابن حزم، الفصل، ج5، ص 50.

(80) راجع سعد القمي، المقالات والفرق، ص 100 ـ 101.

(هـ) لا تذكر له صلة بالحسن العسكري، الإمام الحادي عشر.

- في كتاب فرق الشيعة للنوبختي (ت. بداية ق4 هـ/ 10م)[81]:

- إعادة تامة لما في كتاب القُمّي مع شيء من الاختزال.

- في كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري (ت. ق 324هـ/ 935م)[82]:

- يقول أصحاب «النميري» إن الباريء كان حالاً في النميري.

- في كتاب الفرق بين الفِرق للبغدادي (ت. 429هـ/ 1037م)[83]:

(أ) النميري من أتباع الشريعي/ الشعيري (؟).

(ب) ادّعى في نفسه أن الله حلّ فيه.

وتنسب المصنّفات اللاحقة التي عرضت إلى **النّصيريّة** ما يلي:

- في رجال ابن الغضائري (ت. 411هـ/ 1 - 1020م)[84]:

- تنسب النّصيريّة إلى محمد بن نصير النميري، وهو من أفضل علماء، أهل البصرة ولكنه ضعيف، ووجه الضعف في غلوه كما في نقد الرجال، وهو ما ذكرناه سابقاً.

- في كتاب الفِصَل لابن حزم الأندلسي (ت. 456هـ/ 1063م)[85]:

(أ) النّصيرية طائفة من السَّبَئية تقول بإلهيّة علي.

(ب) يقولون - في عهد ابن حزم - بلعن فاطمة والحسن والحسين وسبّهم.

(ج) ابن ملجم المرادي أفضل أهل الأرض.

---

(81) راجع النوبختي، فرق الشيعة، ص 93.

(82) راجع الأشعري، «مقالات الإسلاميين»، ص 15.

(83) راجع البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 239.

(84) راجع القهبائي، مجمع الرجال، ج6 ص 64.

(85) راجع ابن حزم «الفِصل» ج5 ص 113.

ـ في كتاب التّبصير في الدين لأبي المظفر الإسفرائيني (ت. 471هـ/ 1078م)[86].

(أ) النميري هو خليفة الشريعي يدّعي لنفسه مثله.

(ب) النميرية تدعي إلهيّة جعفر الصادق.

(ج) يدّعون أن جعفراً دفع إليهم جلداً مكتوباً فيه كلّ علم يحتاجون إليه.

ـ في كتاب الملل والنّحل للشهرستاني (ت. 548هـ/ 1153م)[87].

(أ) من غلاة الشيعة، قالوا بظهور الروحاني بالجسد الجسماني.

(ب) ظهور الحق بصورة علي وأولاده، وخصَّ علي بالظهور لتقدمه في الفضل.

ـ في كتاب مناقب علي بن أبي طالب لابن شهراشوب (ت. 588هـ/ 1192م)[88].

ـ في كتاب الأنساب للسّمعاني (ت. 562هـ؟/ 1166م؟)[89]:

(أ) تُنسب الفرقة إلى رجل اسمه نُصيْر، وكانوا يزعمون أنّ عليّاً هو الله.

(ب) ظهروا أيام عليّ بن أبي طالب، وأمرهم بالرجوع عن مقالتهم، ثمّ ألقى بهم في النار لما امتنعوا، وأفلت منهم واحد هو نصير، وروّج مقالته في علي.

---

(86) راجع الإسفرائيني، «التّبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين»، تحقيق الكوثري، القاهرة وبغداد. (1374هـ/ 1955م) ص 113.

(87) راجع الشهرستاني، «المِلل والنحِل»، ص 80 ـ 81.

(88) راجع ابن شهراشوب، مناقب علي بن أبي طالب، النجف 1956م/ [1376هـ] ج1 ص 228.

(89) راجع السّمعاني، «الأنساب»، ج5 ص 498 ـ 499.

ـ في كتاب الكامل لابن الأثير (ت. 632هـ/ 1234م)[90]:

(أ) إن عقيدة النصيرية شبيهة بعقيدة الشلْمغَانِي (قُتل 323هـ/ 934م).

(ب) تدّعي الشَّلْمغَانِيَةُ أن الشَلْمغانِي إلهُ الآلهة، خلق الضدّ ليدلّ عليه، وأن الله يحلُّ في الناسُوتْ، ولمّا غاب آدم ظهر في خمسة نَاسوتية، كلّما غاب واحد منهم ظهر مكانه آخر؛ ولا ينسبون الحسن والحسيْن إلى علي لأن من اجتمعت له الرُّبوبية لا يكون له ولدٌ.

(ج) تعتقد النصيرية في ابن الفرات ويجعلونه رأساً في مذهبهم.

يُمكن أن نستنتج من عرض سوابق الأقوال في النميريّة على اللّواحق في النصيرية ما يلي:

* إنّ أوفى الأقوال في النميرية هو ما رواه سعد القُمّي، ويمكن اعتباره أصلاً لما جاء في فرق الشيعة للنُوبختي. ولا ترقى المظانّ السنيّة إلى ما ذكره القمي من التفاصيل المهمّة عن هذه الفرقة الشيعية الغالية.

* ليس في المقالات المنسوبة إلى النميرية والنصيرية جميعاً إشارةٌ إلى ادّعاء البابية ومقام أبي جعفر العمري، أو إلى صحبة ابن نصير للإمام الحسن العسكري، وهو جانب هام نبّهت إليه الأصول الرجالية الإمامية خاصة، ولا موجب لردّه. ولعلّ القول بصحبة ابن نصير للإمام علي الهادي هو الذي وجّه مثل هـ. هالم (H. Halm) إلى تقدير وفاة أبي شعيب النميري نحو (250هـ/ 863م) أي قُبيل إمامة الحسن العسكري بأربع سنوات.

* تشترك الأقوال في النميرية على جهتين: في الغلوّ في الإمام العاشر والقول فيه بالربوبية من ناحية، وفي ادّعاء ابن نصير للنبوة أو الألوهية من ناحية أخرى. وتطرح هذه الأقوال إشكالية تطور المقالة النميرية. ونعني:

---

(90) راجع ابن الأثير، «الكامل في التاريخ»، بيروت 1982م/ 1402هـ، ج8، ص 290 ـ 294.

إنّ ابن نصير ـ فيما نرجّح ـ لم يدّع الألوهية، أيام الإمام الذي صحبه، ولا النبوّة لأنّنا لا نجد في الكتب التي بأيدينا إشارة واحدة إلى ذلك والمظنون المرجح أن التأليه والتنبؤ هما من المسائل اللاحقة من أتباع الفرقة. ويدعم هذا الرأي حكاية القمي عن افتراق النميرية بعد وفاة أبي شعيب.

* تشترك الأقوال في النصيرية في ادّعاء إلهية علي بن أبي طالب خاصة، وأولاده. وتدلّ مقالة النصيرية في رواية ابن حزم مرة على إشكالية تطور المقالة النصيرية ذاتها، لأن ما رواه الأندلسي صاحب الفِصَل انحراف واضح عن الأصل المشهور عن ابن نصير.

* يبدو من مشترك الأقوال في النميرية والنصيرية اختلاف أصلي حين تغلو النميرية في الإمام العاشر أو حتى الحادي عشر وتقول فيه بالربوبية، وتقصر النصيرية كلها الإلهية على علي بن أبي طالب. ويدفعنا هذا إلى رأي هو:

يعزّ الإقرار بأن النميرية هي النصيرية بالتَّمام، ولا فرق. ونظنّ أن النميرية هي أصلٌ للنصيرية مجملٌ. وفي الأصل تقيّدت مقالة النميرية بظروف الإمام والباب أو المدّعي للبابية. ونرى أن ذلك الأصل المجمل لا يتجاوز الغلو في الإمام، على ما رجحنا سابقاً من الأصول الرجالية الإمامية، والقول بالتناسخ تأكيداً للارتفاع. ولكن الأتباع قد أنشأوا على هذه المقالة الأصلية مقالات مثل ادعاء النبوة، والقول بحلول الله في ابن نصير وما إلى هذه من صنوف المقالات التوابع.

ولـمّا لم يعُدْ لتأليه الهادي أو العسكري معنى بين سائر الفرق لاحقاً، عادت المقالة النميرية إلى الإقرار بألوهية الأصل العلوي، وهو الإمام الأول علي بن أبي طالب، وقبلت في التصوّر اللاحق أن يحلّ الله كذلك في الأئمة، وأن يكونوا تجليّات له.

* * *

إنّ هذا الترتيب للمقالة النّصيرية يلزمنا الإجابة عن سؤال آخر:

لماذا حدث تحوّلٌ في التّسمية ابتداءً من ابن الغضائري؟

جاء في تفسير السّورة الرّابعة من سور النّصيرية ما يلي:

«اعلم أن ابتداء ديانة النصيرية هو محمد بن نصير، ثم قام من بعده رجل آخر اسمه محمد بن جندب، وقام بعد هذا أيضاً عبد الله الجنان الجنبلان من بلد فارس، وقام بعده الحسين بن حمدان الخصيبي. وهذا عندهم أعظم من كلّ من كان بعده، وهو الذي أكمل صلاتهم وأذاع تعليمه في البلدان»[91].

ولئن نسب لويس ماسينيون (L. Massignon) إلى محمّد بن جنّان الجنبلاني (287هـ/ 900م) كتاب «**الإيضاح في سبيل النجاح**»، فإننا لم نظفر بأيّ مصنّف منسوب إلى من سبق الخصيبي.

وقد قلّبْنا المصادر النصيريّة التي بأيدينا فرجَح عندنا أنّ المؤسّس للاعتقاد النصيري، والمؤصّل لأركانه هو بالفعل الخصيبي، ويمكن بحقّ عدّه شيخ الطائفة بعد رأسها الذي تنسب إليه برمّتها. ونخلص من هذه الملاحظة إلى أن أوّل من ادّعى النصيريّة ـ على الأرجح ـ هو الحسن بن حمدان الخُصيبي المتوفى سنة (346هـ/ 957م). وكانت الفرقة تدعى قبله النميرية. فاعتاض عنها بالنصيرية دون إسقاط النسبة الأولى. وكثيراً ما نجد في المخطوطات النصيرية القديمة تتابع النسبتيْن؛ بل إنّنا نجد أحياناً إقراراً من اللاحقين بالخُصَيبيّة والنصيرية والنميرية، وكأنّه إشهاد على أصالة النّسب الاعتقادية.

وما يقوّي عندنا هذا الترجيح غياب اسم النصيرية في كتب المقالات والفرق وحتى الرجال إلى موفّى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. ومنذ ابن الغضائري عوّضت «النصيرية» النميرية تعويضاً بادياً[92] لاشتهار الفرقة منذ

---

(91) راجع سليمان الأذني، الباكورة السليمانية، ص 16.

(92) Jurji, The Alids of North Syria, in Muslim World n n[1] 29 (1939) p.330: /But as a matter of fact, the name Nusayri was adopted from the time of al -

الخصيبي وأتباعه بهذا الانتساب، وهذا يدلّ بوضوح على مكانة الحسين بن حمدان في تأصيل العقائد النصيرية بل إننا نلاحظ بعد الخصيبي انتساب النصيرية إلى العقيدة «**الخصيبية**» جاء في تفسير المؤمنين:

«الذين آمنوا شيعة الخصيبية والمفسدون هم الناصبية، والمتّقون هم الكاتمون التقية، والفُجّار هم الإسحاقية والناصبية»[93].

والخصيبي هو ـ بلا شك ـ عندنا مبلغ الفترة التكوينية التي ظهرت فيها المقالة النصيرية، وبداية الطور الثاني، فترة التأصيل والتأسيس والافتراق من بعد.

ورغم هذا الترجيح، فلا مناص من إثارة ملاحظتين تتعلّقان بطور النشأة والظهور:

أولاً: لئن انتسبت النصيرية إلى أبي شعيب وأقرّت بذلك، فإنَّ الكثير من مروياتها تُنسَب إلى المفضل بن عمر الجعفي خاصَّة[94] (180هـ/ 796م؟)؛ والمفضّل بن عمر هو عند الشيعة الإماميَّة موثّق على الأرجح، عُرف بميله إلى الغلوّ، واتّصاله بالخَطّابية، فكان شأنه في الوصل بين النصيرية والتشيّع عامة

Khasibi (d. 857 - 8) by secterians who previously had Called themselves al - Namiriyâh».

(93) راجع مخطوطة باريس عدد 5188 ص 70.

(94) تنتسب المرويات إلى غير المفضل مثل جابر بن يزيد الجعفي، ومحمد بن سنان.. وغيرهما، ولكن للمفضّل اطراداً واضحاً. ويظهر تقدير النصيرية لمكانة المفضّل في دعائهم: «اللهم صلّ وسلم وزد وبارك على أسماء سياقة بابك الكبير الجليل (...) وهم سيدي ومولاي جبرائيل ويائيل وحاد وران وعبد الله وروزبه وسلمان الفارسي علينا من ذكرهم السلام وسفينة وآباء عبد الرحمان قيس بن ورقة البرساحي ورشيد الهجري، وكنكر أبو خالد عبد الله بن غالب الكابلي، ويحيي بن معمر بن أم الطويل الثمالي وجابر بن يزيد الجعفي، وأبو الطيبات محمد بن أبي زينب الكاهلي البزّاز الموصلي والمفضّل بن عمر الجعفي، ومحمد بن الفضل، وعمر بن الفرات الكاتب، والسيد أبو شعيب محمد بن نصير...» في عقائد النصيرية (Catéchismes Nosairis) مخطوطة باريس عدد 5188 ص. 83.

دقيقاً وخطيراً. ثمّ إن النصيرية تنتسب من خلاله إلى جعفر الصّادق، وهو السلطة المشتركة بين أغلب الاتجاهات الشيعية القديمة خاصة. وقد بيّنا في عمل سابق أن غالب المصنّفات المنسوبة إلى المفضّل إنما هي من المنحول إليه[95].

ثانياً: ينسب إلى محمد بن نصير كتاب «المثال والصّورة»، ويُذْكَرُ منه أنّه قال فيه: «**قال السيد أبو شعيب - عليه السلام - في كتاب المثال والصورة: مثال الله غير الله، والصورة غير المثال، والمثال غير الصورة، (. . .) كذب من زعم أن الله في شيء، أو من شيء أو على شيء، فمن زعم أنه من شيء فقد زعم أنه محدث، ومن زعم أنه على شيء فقد زعم أنه محمول، ومن زعم أنه في شيء فقد زعم أنه محصور، والله غاية ما غايات المعنى وغير الغاية يوجد بالربوبية ووصف نفسه بغير حدودية**»[96].

وتنسب إليه إجابته عن مسألة يحيى بن معين[97] وهي ككثير من المرويات لا تمثّل مصنّفات تامة ككتاب المثال والصّورة. بل لا يمكن عدّ اللعنة التي نسبها إليه سليمان الأذني تأليفاً تامّاً أيضاً، لأن الخبر عن أبي شعيب ورواية أقواله ظاهرة وافرة الاطّراد في كتب النصيرية القديمة[98].

والمرجّح عندنا أن كل هذه المرويات بهذه التفاصيل والمقالات الكلامية أحياناً إنما وُضعت على ابن نصير من اللاحقين، تماماً كما وُضع الكثير من المصنّفات ونسبت إلى المفضّل، حرصاً من أتباع الفرقة اللاّحقين على التشريع لمقالاتهم.

---

(95) راجع عملنا في كتاب الصراط المنسوب إلى المفضل الجعفي، المقدمة.

(96) مخطوطة باريس 1450، ورقم 13 ـ 3ب.

(97) راجع يوسف بن العجوز النشابي، مناظرة الشيخ يوسف بن العجوز الحلبي المعروف بالنشابي مخطوطة باريس 1450، ورقم 144 ب.

(98) الباكورة السّليمانية. ص 44 وعدّ ماسنيون (Massignon) اللعنة من آثار النصيرية. راجع .Exquisse d'une Bibliographie Nusayrie, p.642

الطور الثاني: التأسيس لأصول العقائد والافتراق.

يبدو من سورة النّسبة أن الحسين بن حمدان الخصيبي قد سمع من شيخه أبي محمد عبد الله بن محمد الجنّان الجنبلاني؛ وسمع هذا من محمد بن جندب، وسمع محمد بن جندب من أبي شعيب[99]. وليس في المظان النصيرية والأصول الإماميّة خبر واحد عن ابن جندب. فليس بإمكاننا أن نقول فيه شيئاً. أما الجنان الجنبلاني ـ على حدّ عبارة سليمان الأذني، فهو من بلاد فارس، ولد سنة 235هـ/ 849م، وتوفي سنة 287هـ/ 900م [لا: 187هـ كما في الأصل] فيما يذكر الطويل[100].

ويظهر أنه كان ممّن انتقل من بلد فارس إلى جنبلا، المدينة العراقية بالسواد بين الكوفة وواسط، حيث كانت ثورات الزنج والقرامطة[101]، ويبدو أن الجنبلاني كان يحظى عند النصيرية الأوائل بمكانة عالية، لاشتهاره بينهم بالزهد حتى كُني على لسانهم بالعابد والزّاهد[102]. ويبدو أنّه أحدث الطريقة الجنبلانية، و«**قد سافر الجنبلاني إلى مصر وهناك أدخل العلويّ العظيم السيد الحسين بن حمدان الخصيبي في طريقته، وبعد رجوعه إلى بلده اتّبعه تلميذه الخصيبي لقصبة جنبلا وأخذ عنه الأحكام الشرعية والفلسفة وعلم النّجوم والهيئة وبقية العلوم العصرية، ثم خلَفه بعد وفاته وأصبح رئيساً دينياً للعلويين**»[103].

ولئن ورد ذكر الطريقة الجنبلانية في النصوص النصيرية، ولا مانع من قبول ذلك، فإن في ذكر رحلة الخصيبي إلى مصر ما لا يمكن القطع به، ولعلّه من المبالغات التي نبّه إليها الباحثون عندما أوجبوا الحذر في الأخذ عن الطّويل ولا نجد في الباكورة أثراً لسياحة أبي محمد عبد الله بن محمد الجنان الجنبلاني

(99) راجع الباكورة السليمانية، ص 15.

(100) راجع تاريخ العلويين، ص 196.

(101) راجع حول جنبلا ياقوت، معجم البلدان، ط2. بيروت، دار صادر 1995، ج2، ص 168.

(102) راجع الطويل، تاريخ العلويين، ص 196.

(103) المصدر نفسه.

في مصر وغيرها. والأرجح ـ فيما نرى ـ أن الرجل قد أقام بالعراق في واسط أو جنبلا، أي في محيط الغلوّ الكوفيّ حيث نشأت المقالة النصيرية النواة، وأدرك الأقاويل السيارة عن القرامطة، وأخصب ما روى من شتى العلوم الشرعية بما حمل من ثقافة فارسية وعقائد، لم تبد له نابية، وهو يروي عن ابن نصير، أو يحدّث عن أهل الأخبار عن جعفر الصادق وغيره من الأئمة[104]. فكانت محصّلة الحسين بن حمدان الخصيبي عنه مزيجاً من المقالة النصيرية الأولى، وقد تشبّعت بالشرائع الفارسية والعقائد التي جلّت فهماً خاصّاً للعدل الإلهي والبعث، كعقيدة التناسخ، والولاية والبراءة. . . إلا أن للخصيبي أثراً في تشكيل هذه العقائد. ولكن على وثاقته اختلافاً أيضاً.

ليس شأن الخصيبي أفضل من شأن أبي شعيب النّميري في المرويات الشيعية الإمامية والمظان النصيرية. فالرواية الإمامية تضعفه وترد خبره، وتثني عليه الرواية الثانية. ولما كان هذا التباين مهمّاً في فهم حال الرجل، والوقوف على مكانته في العقيدة النصيرية آثرنا النظر في كل رواية على حِدَة لعرض الخبر على مخالفه واستخلاص المفيد.

ففي الرواية الإماميّة تعريف للرجل بالحسين بن حَمْدان الجنبلاني الحضيني المكنّى بأبي عبد الله[105] وينسب أحياناً إلى جدّه خصيب، فيقال الخصيبي، وأصل النسبة في الحضيني، على ما روى المامقاني، نسبة إلى أبي ساسان التابعي من بني رقاس وهم بطن من بكر بن وائل من العدنانية، واسم أبي ساسان هذا حُضيْن بن المنذر بن الحارث بن وعلة بن مجالد. .[106] والمذكور أنّ التلعكبري روى عنه، في حين لم يرو عنه سائر أعلام الطائفة الإماميَّة، وقال فيه ابن الغضائري: «**الحسين بن حمدان الخصيبي الجنبلاني أبو عبد الله كذّاب فاسد المذهب، صاحب مقالة ملعونة لا يُلتفت إليه**»[107].

---

(104) راجع: H. Halm, art. Nusayriyya. in E.I2, Tome VIII, p.146

(105) راجع تنقيح المقال، ج1، ص 326.

(106) المصدر نفسه.

(107) راجع القهبائي، ج2 ص 172؛ المامقاني، تنقيح المقال، ج1، ص 326.

وشهد النجاشي (ت. 450هـ/ 1058م) أيضاً أنه فاسد المذهب[108] ومعناه في مقالة أهل الجرح والتعديل من الإمامية أن الخصيبي فاسد العقيدة لقوله بالغلوّ والارتفاع أو لكونه من الطيّارة.

وفي الرواية عن علماء الإمامية أنه توفي في شهر ربيع الأول سنة ثمان وخمسين وثلاثمائة (358هـ/ 968م).

وينسب إليه النجاشيّ عدة كتب منها كتاب الإخوان، كتاب المسائل، كتاب تاريخ الأئمة، كتاب الرسالة. ويقرّر فيها أنها تخليط[109]. ونسب إليه الطوسي في الفهرست كتاب أسماء النبي والأئمة[110].

أمّا في الرواية النصيرية، فإجماع على نسبة الخُصيبي؛ ويَحْكِي الطَّويل أنّ الحسين بن حمدان قد وُلد سنة (260هـ/ 873م)، وتوفّي سنة (346هـ/ 957م) بحلب ويذكر أنّه يعرف بالشيخ يبرق. ويروي أن الخصيبي قد ظهر مرجعاً للنصيرية بعد أن فشل اجتماع علماء العلويين والإسماعيلية في جمع الكلمة، ورتق الفتق بينهم، وكان مجمع العلماء في عانة، قد عمّق الاختلاف والافتراق.

عندها انتقل الحسين بن حمدان إلى بغداد حيث بدأ في نشر تعاليمه الدينية، وساح في البلاد المتاخمة للعراق يدعو إلى مذهبه[111].

ولسنا نجد في الباكورة السليمانية أثراً لاجتماع النصيرية والإسماعيلية في عانة أيام الخصيبي، وإنما نجد إخباراً بأن الحسين بن حمدان قد «**ذمّ الشام في بعض أشعاره، لعدم تصديقهم إيّاه بقوله**: [المتقارب].

سئمت المقام بأرض شآم   عليهم لعاين ربّ الأنام

(108) رجال النجاشي، ج1، ص 187.

(109) المصدر نفسه: القهبائي، ج2، ص 173، وفيه الحُضَيْنِي.

(110) راجع القهبائي، مجمع الرجال، ج2 ص 173، وفيه الحسين بن حمدان بن الخصيب، هكذا ووضعه المامقاني مضبوطاً، في تنقيح المقال، ج1، ص 326.

(111) راجع محمد أمين غالب الطويل، تاريخ العلويين، ص 196 ـ 197.

ويذكر سليمان الأذني أنه قصد بغداد ينشر دعوته وتعاليمه بين الناس، فلما سمع به الوالي قبض عليه وألقاه في السجن. ويروي: «**ولمّا لاحت له فرصة هرب وأشهر بين أتباعه بأنّ السيّد المسيح خلّصه ليلاً، وأنّه محمد وأبناء ابنة محمد الأحد عشر كما قال في ديوانه المسمّى باسمه: [الخفيف]**.

قال لي في المنام أب شفيق أنت يا ابن الخصيب حرٌّ عتيق[112]

ويذكر الطويل أنّ الحسين بن حمدان الخصيبي قد ألّف كتاباً وأهداه إلى تلميذه عضد الدولة وسمّاه «راست باش» أي بمعنى «كن مستقيماً»، وذلك عندما كان في بني بُوَيْه؛ ولمّا كان في حلب ألّف «الهداية الكبرى» وأهداه إلى سيف الدولة بن حمدان، حاكم حلب. ويضيف في حكمه على مصنّفات الخصيبي: «**وله مؤلفات لو لم تلعب بها أيدي الجهل لكانت من أعظم أمّهات الكتب الدينية والأخلاقية، وكتابه «الهداية الكبرى» يُثبت ذلك**»[113]، وهو الكتاب الذي طَعن فيه الطبرسي النوري، وأنكر مروياته في كتابه نفس الرحمان[114].

ويذكر أخيراً الطويل أنّ للخصيبي وكلاء في العراق والشام، وكان له تلاميذ من الملوك والأمراء، وهم بنو بويه وبنو حمدان، وهو ما مكّن بعده من ظهور مركزين للنصيريَّة أحدهما في حلب يرأسه محمد بن عليّ الجليّ (ت. 384؟هـ/ 944م)[115]، وكان تلميذ الخصيبي، والثاني في بغداد يرأسه علي الجسري.

وقد انقرض مركز بغداد بسقوطها على يد هولاكو سنة (656هـ/ 1258م)؛ وتحوّل مركز حلب إلى اللاذقية وكان ناظر الطائفة هناك الميمون بن قاسم

---

(112) راجع الباكورة السليمانية، ص 16.

(113) راجع تاريخ العلويين، ص 198 ـ 199.

(114) راجع النوري، نفس الرحمن، ص

(115) رجح ذلك هالم (Halm) استنتاجاً ممّا ورد في تاريخ العلويين ص 260 ولم يقله الطويل. راجع: Halm, art. Nusayriyya. in E.I 2, Tome VII, p.146.

الطبراني (ت. 426هـ/ 5 ـ 1034م)[116].

يُمْكِنْ أن نستنتج في حال الخصيبي ما يلي:

* لا مانع من قبول الرواية النصيرية في سَمَاع الخُصَيبي عن الجنان الجنبلاني يرويه عن شيخه ابن جندب عن محمد بن نصير. ولا فائدة من القطع في أنَّه الخصيبي أو الحضيني، ولعلّ الاسم مستعار! والأرجح أنّه الخُصيبي لاطّراده في النصوص النصيرية القديمة والحديثة.

إلاّ أنَّ ما قد لا نوافق عليه في الرواية النصيرية أن يكون أبو عبد الله الحسين بن حمدان مِصْرِيّاً، باشره الجنان الجنبلاني بالرعاية عند سياحته، واسترفقه أو طلبه بعد العودة إلى جنبلاء لأن الطويل ينفرد بهذه الرواية دون غيره، ولا نجد لها صَدًى في ما اطلعنا عليه من مصنفات الرجل. فالمظنون المرجّح عندنا أنّ الخصيبي جنبلاني بالفعل، كما جاء في سورة النسبة والمظانّ الإماميَّة على حدّ سواء.

* أشار س. دي ساسي (Silvestre De Sacy) في رسالة إلى المحرّر بالمجلة الآسيوية سنة 1827م إلى أنّه يجهل تماماً الرجل المعني بالخصيبي (Gheussaïbi)، بينما يقرّر أن المعني بحمدان الخصيبي الذي ذكره ف. دوبون (Felix Dupont)، وعلّق عليه هـ. قايس (H. Gyus)[117] ليس سوى حمدان بن الأشعث[118] والرأي عند هؤلاء الباحثين جميعاً أن حمدان هذا

(116) راجع: Felix Dupont, Memoire sur les Moeurs et les Cérémonies religieuses des Nesseriés, Connus en Europe sous le nom d'Ansari. In, Journal Asiatique, Tome 5 (1824), pp. 129 - 139.

(117) H. Guys, Observations sur un Mémoire relatif aux moeurs et aux cérémonies religieuses, par M. Felix Dupont. in J.A. Tome 9 (1826) p. 306 - 315.

(118) راجع: S. De sacy, lettre au Rédacteur, in. J.A. Tome 10 (1827) pp. 127 - 128.

هو مؤسّس الفرقة النصيرية، باستثناء قايس (H. Guys). ويستخلص دي ساسي (De Sacy) رأيه ممّا رواه ابن الأثير (ت. 630هـ/ 1232م)، وكذلك أبو الفرج المعروف بابن العبري (ت. 623هـ/ 1226م)(119)، وملخصه:

- أن رجلاً قدِم من ناحية خوزستان إلى سواد الكوفة وأظهر الزّهد والدعوة إلى إمام من آل البيت، فتبعه كثير، وظلّ يأخذ من كل رجل يتّبعه ديناراً يدّعي أنّه للإمام. وجعل له اثني عشر نقيباً اضطلعوا بالدعوة إليه واتخذهم كما اتخذ عيسى حواريّيه.

- اشتغل أهل كور تلك الناحية عن أعمالهم، وقصّروا في العمارة، فعمد الهيصم إلى حبس الرجل، فعمدت بعض جواريه إلى إطلاق وثاقه وقد رقّت له، فشاع بين الناس أنه رُفع، ونَشر في صحبه أن السّوء لا يناله. ولما تيقّن من شر الناس خرج إلى الشام. وهو أصل المذهب القرمطي.

- يحكى أن أوائل صحابته من القرامطة جاؤوا بكتاب يبدو صاحب المقالة فيه الفرج بن عثمان، من قرية نصرانة، وتنسب إليه عقائد كثيرة منها أنَّه داعية المسيح، وهو الكلمة، وهو المهدي، وهو أحمد بن محمد بن الحنفية، وهو جبريل. وذكر أن المسيح تصوّر له في جسم إنسان وقال له: إنك الداعية، وإنك الحُجّة، وإنك الناقة، وإنك الدابة، وإنك يحيى بن زكرياء، وإنك روح القدس وعرّفه أن الصلاة أربع ركعات: ركعتان قبل طلوع الشمس، وركعتان بعد غروبها (. . .) والقبلة إلى بيت المقدس، والحج إلى بيت المقدس، وأنّ

(119) راجع ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج7 ص ص 444 ـ 449؛ 511 ـ 513؛ ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، تصحيح الأب أنطون صالحاني اليسوعي. الحازمية، لبنان (1403هـ/ 1983م) ص 259 ـ 261؛ 263.

الجمعة يوم الاثنين لا يعمل فيه شيء (. . .) ومن شريعته أن يصوم يومين في السنة وهما المهرجان والنيروز وأن النبيذ حرام، والخمر حرام، ولا غسل من جنابة إلا الوضوء كوضوء الصلاة، وأن من حاربه وجب قتله، ومن لا يحاربه ممن يخالفه أخذ منه الجزية، ولا يؤكل كل ذي ناب، ولا كل ذي مخلب[120].

- ويروي ابن العبري في حوادث سنة 289هـ/ 901م أنَّ رأس القرامطة سُيِّر إلى المعتضد فقال له سائلاً لمّا أُحضر: «**أخبِرْني، هل تزعمون أن روح الله تحلّ في أجسادكم؟ فقال له الرجل: يا هذا، إن حلّت روح الله فينا فما يضرك؟ وإن حلت روح إبليس فما ينفعك، فلا تسأل عما لا يعنيك، وسَلْ عما يخصّك**»[121].

وفي هذا الإقرار من دي ساسي (De Sacy) جرأة لا يَسَعُنا ركوبها ولا نرى حمدان الخصيبي، والد الحسين ـ إن صحّت النسبة ـ هو مؤسس الفرقة النصيرية. لأسباب ثلاثة تتعلق جميعاً بالعقيدة التي تضمنتها كتب الخصيبي نفسه وهي:

أولاً: في مصنفات الحسين بن حمدان الخصيبي، كديوان الشامي وديوان الغريب ممّا نظم إعلان صريح بأنَّ الصلاة والزكاة والصوم والحج أسماء أشخاص. وليس على المؤمن التام الإيمان أي حكم يتعبد به.

ثانياً: ليس في كتب النصيرية قديمها وحديثها حُكْمٌ بِمَنْعِ الخمر والعكس هو المطّرد، بل الخمر عندهم طقس مقدّس.

ثالثاً: إن التطهر من الجنابة يكون بتلاوة سورة رفع الجنابة[122].

وهذه الجوانب الثلاثة تَدُلُّ معاً على أنَّ المقالة المنسوبة إلى حمدان بن

(120) راجع ابن الأثير، الكامل، ج7 ص ص 444 ـ 449.

(121) راجع المصدر نفسه، ص 512 ـ 513؛ ابن العبري، المصدر المذكور، ص 263.

(122) راجع سليمان الأذني، الباكورة السليمانية، ص 33 ـ 34.

الأشعث أو الفرج بن عثمان أو الشريف أبي حسن محمد المكنّى بأخي محسن، ليست مقالة الخصيبي التي عرفناها من كتبه، إلاّ أن تكون تطوراً لها، وهذا بعيد الوجه.

ولعل ما أغرى دي ساسي (De Sacy) بهذا التأويل هو التقارب الكبير بين ما جاء في نص ابن العبري عن حمدان هذا، وما روته مصنفات النصيرية عن الحسين بن حمدان الخصيبي وتفصيله: قصة السجن والهرب منه، وادّعاء تجلّي المسيح له[123]؛ ثم القول بالتجلّيات والتناسخ. وهي عقيدة واضحة في الخبرين: النصيري، والوارد في كتاب ابن العبري وتاريخ ابن الأثير كذلك.

ويبقى في شعر الخصيبي ما يقطع بأنّه ليس من القرامطة[124].

ـ تتجلى أهمية الحسين بن حمدان الخصيبي في التأسيس لمقالة ستكون محور العقيدة النصيرية مثلما سيكون عليها الافتراق من بعده. وتتمثل مقالته في تفصيل أدوار التجليات، وهو ما يحيل على رؤية لنظام العالم. ومجمل تلك الرؤية مبثوثة في التعاليم التي نسبها إليه سليمان الأذني[125]. ونرجّح أيضاً أنه وضع العديد من الأدعية التي قُدّست من بعده إلى حد أن سمّيت «سُوَراً» أحياناً. وقد لا نبالغ لو قدمنا فرضية بحث تتمثل في أن الخصيبي قد وضع السورة الخامسة، وهي سورة الفتح، لشدّة اتصالها برؤية النصيرية لنظام الكون، وكذلك السورة السادسة وهي سورة السجود لاشتمالها على التوحيد كما نجده في شعر الخصيبي. وظاهر من تفسير الأذني أن بقية السوَر ـ الأدعية قد أُلّفت من بعده، وسنهتم بهذه السور عند التعليق على مصنفات النصيرية القديمة.

---

(123) راجع سليمان الأذني، الباكورة السليمانية ص 16: «ثم قصد في سياحته بغداد [بعد أن سئم المقام بالشام]، وبدأ ينشر تعاليمه بين الناس فسمع به الوالي فقبض عليه وألقاه في السجن. ولمّا لاحت له فرصة هرب وأشهر بين أتباعه بأنّ السيد المسيح خلّصه ليلاً (. . .) ثم علم أيضاً بأن المسيح هو آدم وآنوش (. . .) وبالإجمال إن كل نبي ظهر في هذا العالم هو المسيح».

(124) الديوان الشامي، مخطوطة مانشستر، عدد MS 452، ورقة 53ب.

(125) الباكورة السليمانية، ص 16 ـ 17.

إنَّ الخصيبي قد طوّر مقالة ابن نصير كما بلغته عن الجنان الجنبلاني، عن شيخه ابن جندب، وبعد أن كانت قولاً بالارتفاع في الإمام العاشر أو الحادي عشر، ثم بعد أن كانت قولاً بحلول الإلهية في علي وأبنائه المخصوصين بالإمامة، تحوّلت دون انحراف عن الأصل إلى نظام من التجلّيات لعلي الإله في مقامات مختلفة متتابعة بقانون محكم. واستوعبت التجليات كل الأنبياء والمرسلين، واستغرقت مقالة التأليه كل الخلق، وكل الأديان، فأضحى الدين عند الله ديانة النصيرية، هي الأصل، وهي المبلغ.

ويتَّصل بهذا التصوّر تفسير للقرآن، وتشريع للأحكام، وضبط لسيرة المؤمن ويحوي بعض المصنفات المنسوبة إلى الخصيبي طرفاً منه سنفصّله في مقام اهتمامنا بالعقائد النصيريَّة.

والحاصل من كلّ النتائج التي ضبطناها أن الحسين بن حمدان الخصيبي هو العَلَمُ الرابع في السلسلة الذهبية الراوية لعقائد النصيرية فيما تذكر سورة النسبة، وهو جنبلاني النشأة، عاش بين 260 و346هـ/ 873 ـ 957م بين العراق وسوريا خاصة وشهد أمر القرامطة ومقالاتهم وعاين ثوراتهم؛ وقد يكون سجن بسبب شهرة دعوته ومقالته في الأئمة، في عصر شجّع الفاطميون بأفريقية على المجاهرة بالانتساب إلى آل البيت والمباهاة بحبّ الأئمة والغلوّ في الثناء عليهم وإبداء الولاية دونما إنكار لحذر واجب. وهي فترة من أدق الفترات أثراً في الفكر العربي الإسلامي وحضارته عامَّة، تمثل آخر العصر العباسي الأول وبداية العصر العباسي الثاني كما اصطلح المؤرخون على تحديده، وفيها تجلت بوادر التحول الاجتماعي الذي يحدث في الأمصار المشرقية التي قامت فيها الخلافة العباسية بدعوى الدعوة لآل البيت أولاً، ثم الانحراف بالسيادة إلى بني العباس. وفي هذه الفترة مبلغ النظر في علوم الشرع، وإقبال على علوم الحكمة من ناحية، وقلق عام بدأ يصيب القيم، والبنية الاجتماعية المتعدّدة العناصر والأجناس التي كانت تنتظم بها. فكان ملمحان متنافران.

ـ **الملمح الفكري**: ومركباته: بلوغ الأرب في علوم القرآن والتفسير يجليه علم فذّ ومؤرخ بارز مثل ابن جرير الطبري (ت. 310هـ/ 922م) وكذلك في

علوم الحديث إذ استقامت بعد مدوّنات الحديث، وفرغ الإسلاميون من كتابة السيرة تقريباً، وتمّ إنشاء علم الأدلة في التشريع، وعهد الشافعي (ت. 204هـ/ 819م) برسالته إلى من بعده، يدقق الأصول، ولا ينكر منها رؤيته وترتيبها. وظهرت المذاهب الفقهية التي سيدّعيها أهل السنة لاحقاً. ووضعت ملامح المذهب الجعفري عند الشيعة، واكتملت الرؤية الإثنا عشرية بعد إعلان الغيبة الكبرى سنة (329هـ/ 940م) وبلغ النظر في أصول الدين شأواً عظيماً ترجمته المصنّفات الغزيرة في علم التوحيد عند المعتزلة والحنابلة؛ وحقق الأشعري (ت. 324هـ/ 935م) فيه الغاية. وقد ناسب هذا الترقّي الفكري، إبداع أدبي في المنظوم والمنثور، وشتى علوم العربية، ما بقي إلى اليوم شاهداً على ملكة راسخة عند قدامى العرب.

إلاّ أن هذا الترقّي لا ينسي الباحث ما أصاب الهيئة الاجتماعية من قلق عميق واضطراب شديد أحياناً، وهو موضوع الملمح الثاني للفترة التي شهدها الخصيبي، أو عانى توابع ما قبلها.

- **الملمح الاجتماعي - السياسي**: يدلّ الكثير من العلامات على القلق الاجتماعي - السياسي، ففي أبان حكم المعتصم (218 - 227هـ/ 833 - 842م) ضعف الخلفاء وبأس العنصر التركي في أسباب السيادة العربية الإسلامية، وقد ظنّ المتوكّل (232 - 247هـ/ 847 - 861م) أنّه قادِرٌ على إضعاف شوكة الأتراك حين عمد إلى رجال الدين ممّن تعصّبوا لابن حنبل، ونصرهم على المعتزلة ورفع المحنة بخلق القرآن، ولكنه لم يغيّر من الأمر شيئاً، وولّدت مناصرته تلك حركات شعبية اجتماعية - دينية في بغداد وغيرها، وقُتل المتوكل سنة 247هـ/ 861م، في مناخ من الفوضى العارمة، بلغت ذروتها سنة 254هـ/ 877م بظهور ثورة الزنج التي كادت تخنق الخلافة ببغداد، لولا أن نهض الموفق شقيق المعتمد إلى استئصال شأفة الزنج حتى تمّ له ذلك سنة 270هـ/ 883م كما استطاع أن يحدّ من أطماع الصفارين بفارس والطولونيين بمصر والشام. ولئن استطاع المعتضد (279 - 289هـ/ 894 - 902م) أن ينشر بعد أبيه شيئاً من الاستقرار، فإنّ ثورات القرامطة أيامه قد استعصت عليه وبثت من الفوضى ما هدّد حياة

الحجاج، ولئن استطاع المكتفي (289 ـ 295هـ/ 902 ـ 908م) أن يهزم القرامطة فإن الخطر الشيعي كان ماثلاً، وما أن عادت ثورات القرامطة من البحرين في عهد المقتدر (295 ـ 320هـ/ 908 ـ 932م) حتى كان خطر آخر يهدد الخلافة العباسية وهو ظهور الحمدانيين في شمال سوريا بدعوة إسماعيلية ردّاً على الفاطميين بتونس، كما ظهر بفارس البويهيون بعقيدة شيعيّة. ولم يدم هذا الخطر بعيداً حتّى دخل معز الدولة البويهي بغداد سنة 334هـ/ 948م وانتقل النفوذ من أيدي الخليفة إلى أمراء الشيعة، وأضحت الخلافة مجرّد منصب صوريّ.

في هذا المحيط السياسي والاجتماعي، وفي هذا الوسط الثقافي والفكري نشأ الحسين بن حمدان الخصيبي، وسيّر مقالاته في الأئمة، وقد كان نفوذ التشيع متزايداً وأسباب النقمة على الخليفة العباسي متنامية، والجرأة على العصيان متّسعة، والتنافس في الانتساب إلى آل البيت بين إسماعيلية فاطمية بتونس، وإسماعيلية بالمشرق، وشيعة اثني عشرية، متعاظماً، ولعلّه في هذا الإطار الدقيق يتنزّل مجمع العلماء الذين حضروا بعانة للنظر في مسائل الديانة، وجمع الكلمة، وهذا المجمع الذي أشار إليه محمد أمين غالب الطويل[126].

* * *

لا تبدو ظاهرة الدعوة النصيرية على يد الخصيبي نابية عن هذا المحيط، ولا ما ادّعاه أو صنّفه لأتباعه شاذّاً عن روح تلك الفترة. فقبل مولده، وفي سنة (235هـ/ 844م) ظهر بسامرّا رجل ادعى أنه نبي، وزعم أنه ذو القرنين، وتبعه سبعة وعشرون رجلاً وخرج من أصحابه رجلان ببغداد بباب العامة، وآخران بالجانب الغربي، فأُتِيَ به وبأصحابه المتوكّل وحُمِل إلى باب العامة فأكذب نفسه، وأمر أصحابه أن يضربه كلّ رجل منهم عشر صفعات، ففعلوا، وأخذوا له مصحفاً فيه كلام قد جمعه، وذكر أنه قرآن وأن جبرائيل نزل به وحبس أصحابه، وكان فيهم شيخ يزعم أنه نبي وأن الوحي يأتيه[127].

(126) راجع تاريخ العلويين ص 196 ـ 197.

(127) راجع ابن الأثير، الكامل، ج7 ص 50.

ويظهر أن شؤون الدعوة العلوية، على اختلاف مقالاتها، قد أحوجت إلى جمع الكلمة وإحكام التنظيم إعداداً لانتشار أوسع وسيادة أشمل، فاجتمع علماء الإسماعيلية بالشام والعراق في عانة، وكذلك علماء النصيرية لتنظيم شؤونهم، ويبدو أن الحواضر التي آوت عيون العلماء هي بغداد وحلب وعانة واللاذقية وجبل النصيرية فيما يذكر الطويل، ولكن الاختلاف بين هذه الفرق ومقالاتها كان أظهر، فلا يسع الاجتماع على كلمة واحدة[128].

ورجح عند الخصيبي أن ينشر وكلاءه والقائمين بالدّعوة النصيرية، فتأسس عنه مركز لدعوته ببغداد ترأسه واحد من أعلام الفرقة هو علي الجسري. ونشأ مركز آخر في حلب ترأسه عالم آخر من أعلامها هو محمد بن علي الجلي ووكيل مركز بغداد هو علي بن عيسى الجسري المتوفى سنة (340هـ/ 951م؟)[129]، وتُنسب إليه مناظرة أملاها على ابن هارون الصّايغ[130] وكذلك كتاب التوحيد[131].

أما وكيل حلب فهو محمد بن علي الجلي المكنى بأبي الحسين كما ورد في سورة النّسبة[132] وهو من مدينة جليّة على نهر العاصي. ويُفهم من مقالة الطويل فيه[133] أنه شهد استيلاء الروم بقيادة نقفور فوكاس (359هـ/ 969م) على حلب، وأسروه في جملة من أسروا[134] والمظنون أنه مات بعد سنة (384هـ/ 994م)، كما يُفهم من عبارة الطويل: «وبعد محمد الجلي أي بعد أيام بني

---

(128) راجع تاريخ العلويين، ص 196 ـ 197.

(129) راجع مخطوطة باريس عدد 1450 ورقم 176ب ـ 177أ: «قال أبو عبد الله الحسين بن هارون الصائغ: كنت عند سيّدي أبي محمد علي بن عيسى الجسري في شهر رمضان سنة أربعين وثلاثمائة. . .».

(130) راجع مخطوطة باريس عدد 1450، ورقة 41أ؛ 53ب؛ 176ب ـ 179أ.

(131) راجع المصدر نفسه رقم 4أ.

(132) راجع الباكورة السليمانية، ص 15.

(133) راجع تاريخ العلويين، ص 199: «. . . واشترك في الجهاد مع حزبه ووقع أسيراً، ثم بيع لأحد المسيحيين في عكّا. . .».

(134) راجع ابن الأثير، الكامل، ج8 ص 603 ـ 604.

حمدان انتقلت مشيخة العلويين للسيد أبي سعيد الميمون سرور»[135].

وليس في المقالات المنسوبة إلى الجلي والجسري ما يدل على اختلاف معمق أو تطوير واضح لمجمل المقالة الخُصيبية، في حين يظهر للطبراني أثر بارز من خلال ما صنّف مثل مجموع الأعياد.

والطّبراني هو الميمون سرور[136] بن القاسم الطبراني المكنّى بأبي سعيد والمعني بالشاب الثقة في مصنفات النصيرية[137]. ولد سنة 358هـ/ 871م في طبرية، وتتلمذ على أستاذه الجلي، وأقام باللاّذقية عندما انتقل مركز النصيرية إلى اللاذقية، ويبدو أن له مكانة خاصة تذكر بفضل الخصيبي عند الأتباع، إلى حد أن السورة الثالثة من سُوَر النصيرية قد سُميت باسمه وهي تقديسية أبي سعيد[138]. ويذكر الطويل فيه أنه: «أكبر مؤلف بين العلويين، وهو آخر شيخ منفرد بالطريقة الجنبلانية التي استحالت بعد ذلك»[139]. ويبدو أن الطبراني قد كان المؤلف الحقيقي للعصبة النصيرية في تلك الحاضرة، وقد شجعه هناك التنوخيون الذين اعتنقوا تلك العقيدة فيما يذكر الطويل. ولعل المكانة التي حظي بها الطبراني تعود إلى كثرة تآليفه، وخطورة كتاب المجموع في أعياد النصيرية، وشعائرها وعباداتها، وهو مصنف في جملة الأحكام التي تنتظم بها حياة النصيريين وفق اعتقادهم.

ويضيف الطويل أنّ الطبراني قد توفي باللاّذقية سنة 426هـ/ 1034م، «**ولم تكن في أيامه حكومة قوية منتظمة في جبال النصيرة، بل كان في الجبل إمارات**

(135) راجع تاريخ العلويين ص 262.

(136) ينفرد الطويل بذكر هذا الاسم في سياقين من تاريخ العلويين ص 203؛ 26، في حين يسقطه ويكتفي بأبي سعيد ميمون بن القاسم في سياق واحد من تاريخه. ص 203 (أيضاً). والمرجّح أن الميمون صفة وضعها الخلف إجلالاً للطبراني.

(137) راجع كتاب مجموع الأعياد تحقيق ر. شتروطمان في مجلة الإسلام (Der Islam) المجلد 27 (أوت 1944) ص 5؛ الباكورة السليمانية، ص 12.

(138) راجع الباكورة السليمانية ص 11 ـ 12.

(139) راجع تاريخ العلويين، ص 203.

عديدة، وكان لكل واحدة قلعة تحميها من جيرانها، ولم يكن بين هذه الإمارات عشائر واختلاف مذهبي، بل كان السيد أبو سعيد رئيساً دينياً للجميع»[140]. ويشهد الطويل أن العلويين ما زالوا يزورون قبره داخل المسجد المسمّى مسجد الشعراني[141].

والظاهر أن الطبراني قد ختم المقالة التأسيسية النواة عند النصيرية بما روى عن الجلي عن الخصيبي، في العقائد التي يبديها أهل الفرقة في الأعياد، والتعبّد بها. ويظهر ما بلغه هذا العالم من تمثل للموروث الاعتقادي في صياغته لرسالة راحة الأرواح ودليل السّرور والأفراح إلى فالق الإصباح[142]، وما تضمّنته من أدعية، تبين عن عقائد أصول سيفرّعها اللاحقون.

ويحتوي الكتاب على مقدمة وثلاثة محاور منتشرة في ثنايا المتن:

ـ مقدمة شرح فيها المؤلف انحراف الأمّة عن العدل في الاعتقاد، فقد نظروا في التوحيد فضلّوا. واعوجّ رأيهم حين تكلّموا في الصورة المرئية للمعنى، (13) وأحوج هذا إلى البيان، ردّاً على السّفهاء وتوبيخاً للجُهّال الذين يتكلمون في مسائل لا يعرفونها» (22ب).

ثم إن الغاية من شرح العقيدة في التوحيد أن يتشوّق كل مؤمن عارف إلى المزيد طلباً للثواب (22ب).

لا نجد في المظان النصيرية ذكراً لمرجع ديني تجتمع عليه الفرقة بعد الطبراني حتى ظهور حسن بن مكزون السّنجاري (ت. 638هـ/ 1240م) ومعاصره أبي الفضل منتجب الدّين العاني (ت. نحو 595هـ/ 1198م؟)[143]. ويبدو من

(140) المصدر نفسه، ص 204.

(141) المصدر نفسه، ص 203.

(142) راجع مجموع الأعياد، ص 69.

(143) راجع الطويل «تاريخ العلويين» ص 301: «والأمير مع معاصره الشيخ منتجب الدين العاني المتوفى في سنة 595هـ/ 1198م هما العالمان المتأخران، ولم ير العلويون من بعدهما من يماثلهما في العلم والتقوى». ويذكر ل. ماسينيون أن وفاة العاني =

المفيد التنبيه إلى بعض الأحداث الهامَّة التي شهدتها الأراضي النصيرية للأثر الممكن الذي قد تخلّفه تلك الأحداث في العقائد.

ومنها أن الصليبيين قد مَلَكوا سنة (496هـ/ 1103م) مدناً كثيرة من بلاد الشّام منها خاصة اللاّذقية، مركز النصيريَّة[144] وكانوا قبل ذلك في سنة (491هـ/ 1097م) قد حاصروا أنطاكية تسعة أشهر، ثم دخلوها عنوة وملكوها، ووضعوا السيف في رقاب المسلمين، ونهبوا أموالهم[145]، ومكثوا طويلاً. ولئن اهتمت كتب التاريخ بذكر حملات الفرنج وسوء السيرة في بلاد الشام وبين المسلمين فإن في عقائد النصيرية ما يدلّ صراحة على تمثل لأعياد المسيحيين والكثير من مقالاتهم الدينية. ولا يعني هذا أن الفرنج قد ملكوا جبل النصيرية، فالأرجح أنهم لم يتمكنوا من ذلك، لسكوت المصادر اللاتينية عن ذكر النصيرية إلا نادراً[146].

ويبدو لنفوذ الإسماعيلية ونشاطها أثر لا يُغفَل في حياة الفرقة النصيرية وعقائدها. ففي سنة 527هـ/ 1122 ـ 1123م اشترت الإسماعيلية حصن القدموس من صاحبه ابن عمرون[147] وحاربت كل من جاورها وتوسّع نفوذها فملكت سنة 531هـ/ 1140 ـ 1141م حصن مصياف بالشام بعد أن احتالت على واليه وقتلته[148]، ثم ملكت من أراضي النصيرية «مينقة والعليقة والخوابي وأبا قبيس حتى صهيون»[149] ويبدو أن العدوان بين الإسماعيلية والنصيرية قد بلغ حدّاً دفع

= كانت نحو 595هـ، ويستشهد على ذلك؛ ما ذكره عبد الحميد الحاج معلى في كتابه «في سبيل المجد» ط. بيونوس ايرس 1934؛ ص 175. وتبيّن بعد مراجعة الكتاب أن الحاج معلى اعتبر سنة 595هـ سنة ميلاد لا وفاة!

(144) راجع الأثير الكامل، ج10 ص 365.

(145) راجع أبو الفداء، كتاب المختصر في أخبار البشر، ج4. من المجلد الأول، ص 125.

(146) راجع Halm, art Nusayriyya. iṇ. E.I^2 Tome VII, p 147.

(147) راجع ابن الأثير، الكامل، ج11، ص 8؛ تاريخ أبي الفداء، المجلد 2 ص 14.

(148) راجع تاريخ أبي الفداء، المجلد الثاني ص 24.

(149) راجع تاريخ العلويين، ص 275.

بالنصيرية لما رأت أراضيها تُتملّك وتُغزى، سواء من الإسماعيلية أو الأكراد، إلى الاستنجاد بالحسن بن مكزون السّنجاري. ويذكر الطويل أنّ ممّن «التجأوا إليه الشيخ محمد البانياسي والشيخ علي الخياط، إذ إنهما سافرا لسنجار وأبلغا الأمير حالة العلويين ومضايقة الإسماعيلية مع الأكراد لهم. فجاء بقوّة ظنّ أنها كافية»[150].

والسّنجاري هو حسن بن الأمير يوسف مكزون، يرجع نسبه إلى المهلّب ابن أبي صفرة الغساني[151] وُلد سنة 583هـ/ 1187م وتوفي سنة 638هـ/ 1240م؛ وإليه تُنسب العشائر الحدادية والمتاورة، والمهالبة، والدراوسة، والنميلاتية، وبنو علي[152]. قَدم الأراضي النصيرية، سنة 617هـ/ 1220م أولاً، ولكن الإسماعيلية قد عسكرت له في بانياس، واستطاعت أن تهزمه. وعاود الهجوم على أراضي النصيرية بعد ثلاث سنين فاحتلّها، وأعاد للنصيرية عهداً فقدوه وكان ذلك سنة 620هـ/ 1223م[153].

ويُفهم من شذرات الأخبار أن المكزون السنجاري قد خرج بالعقائد النصيرية عن خواص القوم الذين استأثروا بها، وفتح بذلك باباً «أدى إلى انقلاب في الدِّين». وضمّن شعره العقائد المكتومة، جرى في ذلك ـ ولا شك ـ على ما نظم الخصيبي. ولعلّ الإسماعيلية في هذه الفترة قد مالت إلى التشاور في المسائل الاعتقادية، ونفوذها ينحسر، وإلى ذلك يشير الطويل بالمجلس العلمي بعانة الذي انفرط[154] دون أن يجتمع القوم على مقالة. وليس بالضرورة أن يكون المجلس العلمي المقصود هنا هو نفس ما تمّ على عهد الخصيبي.

ويبدو أن الشيخ حاتم الطوباوي هو الذي خلَف الحسن بن مكزون السنجاري والمنتجب العاني. فيروي الطويل في ذكر القحط الذي أصاب حماه

(150) راجع تاريخ العلويين، ص 296.

(151) راجع المصدر نفسه، ص 298.

(152) المصدر نفسه ص 298؛ 301.

(153) راجع تاريخ العلويين ص 296، 298، 301.

(154) المصدر نفسه، ص 303، وكان الاجتماع سنة 690هـ/ 1291م.

طيلة ثلاث سنين أن السلطان عماد الدين أبا الفداء (672 ـ 732هـ/ 1273 ـ 1331م) قد أمر أن يُدعى رجال التقوى من الجبل، وأرسلت الأخبار إلى طرطوس واللاذقية؛ واجتمع علماء الفرقة ومشائخها عند الحاتم الطوباوي. ويذكر لنا مجلساً ضمَّ وقتها تسعة علماء آخرين سمّوا آنذاك بـ «رجال الدعوة» وهم: الشيخ حاتم الطوباوي الجديلي، الشيخ حسن البري من تلّ التويني، الشيخ علي القصير، الشيخ مسلم البويصة، الشيخ نور الدين، الشيخ إبراهيم الطرطوسي، الشيخ عيسى بن موسى، وكان اجتماعهم سنة 725هـ/ 1324م للاستسقاء[155].

وترجّح ولادة الطوباوي سنة 677هـ/ 1278م في قرية طوبا الواقعة في جبال طرطوس[156] ويبدو أن الطوباوي قد أبدى من الافتراق عمّا درج عليه النصيرية شيئاً؛ فلمّا علم منه أبو الفداء ذلك هدّده بالقتل[157]. ولعله لهذه المخالفة طلبت منه الإسماعيلية توحيد العقيدة [الإسماعيلية والنصيرية] و «جرت المذاكرات بينهم في صافيتا، ولكن افترق الجمع مع حصول الزيادة في الاغبرار والعدوان»[158] وكلّ هذا مهمٌّ للغاية في فهم علاقة العقائد النصيرية بالعقائد الإسماعيلية.

ولا يمكننا أن ننسى في هذه الفترة، علاقة النصيرية بأهل السنّة أيضاً ففي العهد المملوكي (656 ـ 922هـ/ 1258 ـ 1516م) استولى الملك الظاهر بيبرس (658 ـ 676هـ/ 1260 ـ 1277م) في العشر الأوسط من رجب سنة (668هـ/ 1269م) على مصياف من بلاد الإسماعيلية، وفي سنة 669هـ/ 1270م تسلّم الملك الظاهر العليقة وبلادها من الإسماعيلية، وفي سنة 670هـ/ 1272م تسلّم صهيون من ابني صاحبه أحمد بن مظفر الدين عثمان بن منكبرس وقد هلك، وفي السنة نفسها

(155) المصدر نفسه ص 313 ـ 314.
(156) المصدر نفسه ص 313.
(157) المصدر نفسه ص 314.
(158) المصدر نفسه ص 315.

تسلّم نُوّاب الملك بيبرس ما تأخّر من حصون الإسماعيلية، وهي الكهف والمينقة وقدموس[159]، واجتهد الملك في حمل النصيرية كغيرهم من الإسماعيلية على عقيدة أهل السنة وأمر ببناء المساجد. ويبدو أن دعوته لم تلق صدى، فظهرت بعد اشتداد العداوة فتوى ابن تيمية (ت. 728هـ/ 1328م) بتكفير النصيرية[160].

وفي هذه الفترة من تاريخ النصيرية خلف الشيخ حاتم الطوباوي حسن الأجرود، ويُنسب إليه جهد كبير في توحيد العلويين، لشدّة ما ظهر بينهم من الفرقة. ويبدو أنّ الأجرود أقام في «عانة» ثم في اللاذقية، وفي عهده استقلّ جبل النصيرة. وتوفّي الشيخ بعد 836هـ/ 1432م[161]. ولا تذكر الأصول النصيرية منذ وفاته حتى العصر الحديث مرجعاً للفرقة، في حين عاصر حسن الأجرود الشيخ عماد الدين أبو الحسن أحمد بن جابر بن جبلة بن أبي العريض الغساني المعروف «بالشيخ قرفيص» والمتوفّى عام 803هـ/ 1432م ويبدو أنّه كان يحظى بمنزلة رفيعة بين أتباع الفرقة من خلال وصيته إلى بعض الإخوان[162]. ولعلّ السبب في عدم انفراد مرجع ديني بالمشيخة افتراق النصيرية إلى فرق دينية كثيرة لا نعلم تحديداً متى ظهرت، وأضحى لها أثر هامّ في تاريخ الفرقة الحديث! والمظنون أن بداية الافتراق قد ظهرت بعد الميمون سرور بن القاسم الطبراني (ت. 426هـ/ 1034م) وهو ما يفهم من عبارة الطويل صراحة: «وبعد أبي سعيد ميمون بن قاسم الطبراني لم يرأس أحد الطريقة، بل استقلّ كل شيخ في جهة»[163]. وهذا يناسب ما وصف به الطويل المكزون السنجاري حين قال: **«وقد افتتح الأمير حسن بابا أدى إلى انقلاب في الدين»**[164].

---

(159) راجع تاريخ أبي الفداء، الجزء 7 من المجلد 2، ص 9 - 11.

(160) حول فتوى ابن تيمية راجع، Guyard, Le Fetwa d'Ibn Taymiyya sur les Nosairis, in J.A. 6e série, XVIII (1871). 158 - 98

(161) راجع تاريخ العلويين، ص 317.

(162) راجع في سبيل المجد، ص 179 - 180.

(163) راجع تاريخ العلويين، ص 203.

(164) راجع المصدر نفسه، ص 300.

الطور الثالث: النصيرية في العصر الحديث

عرفت النصيرية منذ العهد العثماني أحداثاً لا تنفصل عمّا شهدته بلاد الشام ولكن ثلاثة منها تبدو لنا مفيدة في فهم عقائد الفرقة وسيرتها عامَّة: حملات الجيوش التركية على المناطق النصيرية؛ نشأة الدولة العلوية سنة 1924؛ نشأة الدولة القومية السورية وحاضر النصيرية العلوية.

والسبب في الحملات التركية على مناطق النصيرية ما نشره زعماء الفرقة من فوضى ورعب في أراضيهم بحثاً عن السيادة. ويبدو أن النصيرية قد عدت كثيراً من العشائر بلغت خمساً وثلاثين عشيرة عند الطويل[165] ولكنّ أهمّها الخيّاطون، الرّسالنة، الحدّادون، المتاورة[166]. وهم بما توارثوا متنافسون فيما بينهم، فضلاً عن منافستهم التقليدية وخاصة للإسماعيلية.

ففي سنة (1223هـ/ 1808م) انتهى التنافس على مِصْيَاف بين النصيرية والإسماعيلية بأن عمد اثنان من المستخدمين النصيرية عند الزعيم الإسماعيلي إلى قتله غيلة، وأقدمت النصيرية بعدها على نهب المدينة، وملكت القلعة، فكان أن توجهت الجيوش التركية إلى تلك الأراضي لإعادة الأمن، فخرّبت وحرقت ونهبت.

ولم يهدأ أمر النصيرية، بل أثارت الشمسية والرسلانية معاً معارضة شديدة عند قدوم إبراهيم باشا إلى سوريا وذلك سنة (1248هـ/ 1832م)، وأبدوا عصياناً بائناً فداهم مواطنهم وخرّب مدنهم، ونهب قلعتهم وقتل من الشمسية زعماءهم.

ونَبَتْ شوكة العشائر النصيرية مَن جديد في إبانة العصيان، ونهب المسلمين المجاورين. والعمد إلى القتل ونشر حالة من الرعب والفوضى العامَّة في تلك المناطق مما دعا طاهر باشا سنة (1264هـ/ 1847م) إلى التدخل في المرَّة

(165) راجع المرجع المذكور ص 2 ـ 31.

(166) راجع نفسه، ص 34.

الأولى، وبلغ حمص لإعادة النظام، وعجز مع ذلك عن دخول شمال الجبل، مثلما بقيت منطقة اللاذقية مستقلة تماماً، لاستغصائها وبأس النصيرية بها.

وظهر بالقرب من حماه رجل من المتاورة يدعى إسماعيل بك، كان كثير الاشتغال بالقتل والاستعراض، وقطع الطريق والنهب، واستبدّ هناك حتى نشر الفوضى، وسرعان ما تعاظم أمره سنة 1271هـ/ 1854م حتى استقر بصافيتا، وتسمى بمشير الجبل، وأعاد النظام هناك بعد الاقتتال بين الشمسية والرسلانية فأقره السلطان التركي مقابل أن يدفع إتاوة سنوية تقدر بـ 300,000 فرنك. واستطاع بشوكته أن يخضع لسلطانه الرسلانية والشمسية معاً وكذلك الخياطين ووسّع نفوذه حتى شمل الكلبية في مناطق الحصن، وكذلك القدموسية وبعض المناطق في الشمال. واكتسب مكانة عجيبة بين أهل الفرقة، عوامّهم خاصة، فقالوا فيه الأقوال العجيبة، واعتقدوا فيه العقائد الغريبة[167].

إلاّ أن هذا لم يمنع ثورات المسلمين بالحصن وعكّار لما علموا بتعيينه والياً على الحصن مع الإقامة بالقلعة. فتراجع السلطان التركي، وكلف طاهر باشا بقمع الثورات. فأقبل على المناطق النصيرية سنة (1275هـ/ 1858م)، ولم يسع القبض على إسماعيل بك لتحصّنه في شمال الجبل حيث قتله أحد أقاربه وأصابت الجيوش التركية تلك المناطق بشتى ألوان البأس فخرَّبت ونهبت وأحرقت، ولحق الناس من وراء ذلك بؤس شديد.

ومنذ ذلك التاريخ باشرت السلطة التركية إدارة المنطقة بأن أقامت موظفين على جمع الضرائب من العشائر. وأمام التنافس الدائم بين العشائر النصيرية، وفساد العلاقة بين النصيرية ومجاورها من أهل الإسلام خاصة ظلّ السلطان التركي يوفد الحملات لقمع الثائرين. ويبدو أن الجيوش التركية قد خرّبت، في سنة (1287هـ/ 1870م) الأراضي النصيرية إلى حد أن وصف العامل الروسي باللاذقية حالة الناس هنا بالتعاسة الفائقة والنكبة البالغة بسبب سيادة المظالم

(167) راجع نفسه، ص 34.

وانعدام العدل وانخرام الأمن[168].

إنّ هذه الأحداث تعبّر في نظرنا عن ظاهرة مزدوجة الجانب: أهمية العنصر النصيري في المجتمع الإسلامي ببلاد الشام وما تاخمها من الحواضر والأراضي من ناحية، واضطراب الهيئة الاجتماعية بسبب التجاور الديني وأثر المعتقدات الإسلامية المختلفة، وهو ما يتجلى في معاملة الأغلبية السنية للنصيرية، من ناحية أخرى.

ففي أهمية العنصر النصيري اجتماعيّاً يمكن الإفادة مما قدمه الأَذَني عن وضع الجماعات النصيرية على عهده (منتصف القرن XIX م). ومجمله أن خمسة آلاف من النصيرية يقيمون في أَذَنَة والقرية الحاضرلية القراحمدلية والقرايوسقية والصلمانيكلية، ويرجعون في الديانة إلى إمامين هما الشيخ بدر ابن الشيخ بدران، والشيخ إبراهيم ابن الشيخ منصور. وهذان الإمامان يسكنان الحاضرلية ثم الحارات من الجهة الغربية من البلد. والناس في هذه الأماكن من منطقة أذنة شماليون، يعبد خاصّهم السماء، يشترك معهم في المذهب الاعتقادي النصيرية في الجبال شمال أذنة، وإمامهم الشيخ صالح أفندي ابن سمرا. بينما يرجع النصيريون في المضيق بجنوب أذنة والحارات شرقيها إلى إمام آخر هو الشيخ عيد الأعور ابن الشيخ عيد.

وفي أذنة أيضاً مجموعة تسكن الأوبتين فقط، وهم كلازيون، ولهم أربعة أئمة هم: الشيخ صالح ابن البوغة، والشيخ يوسف بن شحادة، والشيخ يوسف ابن البوغة، وراشد أفندي ابن الشيخ غريب، وهو من أرباب المجلس هناك.

وفي مدينة طرسوس، مجموعة نصيرية شمالية يرجع أهل القاظلية إلى الإمام الشيخ إبراهيم ابن اليسير، وأهل قرادوار إلى الإمام الشيخ قراغابع، وأهل داليمنّة إلى إمام آخر هو الشيخ إبراهيم القراأغاجلّي، وأهل بقية الحارات في غربي طرسوس وجنوبها يرجعون إلى إمام آخر هو الشيخ حسن ابن ديبة، وهو

(168) راجع نفسه، ص 38.

المعظّم عندهم. وفي مدينة طرسوس نفسها ثلاثة أئمة هم: الشيخ نعمان المغريتي، والشيخ إبراهيم الشاملي، والشيخ سلمان ابن الشيخ نعمان الوردي.

وفي طرسوس أيضاً جماعة نصيريَّة كلازية يسكنون حارة المصلّي مع الحارات التي حواليها ويوجد منهم جماعة في قرية المنطش، وأئمتهم: الشيخ علي الحمصي، والشيخ محمد صالح، والشيخ يوسف ابن لولو، والشيخ غنام.

وفي أنطاكية مجموعة شمالية ويرجع أهل قرية الدرسونية إلى إمام هو الشيخ صالح ابن الشيخ علي ابن ديبة. ويعود أهل الحربية وما يليها من القرى إلى الإمام الشيخ علي ابن الشيخ داود العارف بصورة الهبود [ولعله سورة الهبوط]، والشيخ يوسف ابن الشيخ منصور. ويرجع أهل النهر الصغير إلى إمام آخر هو الشيخ علي ابن الشيخ حبيب، وأهل الجليَّة والسويدية وما يليها يعودون إلى الشيخ حسن ابن الشيخ الحرف القاطن بجليّة، وإمام العيدية الشيخ علي وهو أعظم من يكون عندهم لأنه ينتسب إلى الشيخ يوسف أبي ترخان.

وفي أنطاكية أيضاً كلازيون، وإمام أهل الدوير والعساكرة وغيرهما من مناطق تلك الحاضرة وقُراها الشيخ أحمد.

ويضيف الأذني أنّ العلامة التي تتميّز بها كل طائفة من النصيرية عن الأخرى أن الخاصة من الشماليين لا يحلقون لحاهم ولا وجوههم والبعض منهم يحرّمون أكل القرع الأصفر، وشرب الدخان، وأكل الباميا والفليفلة والبندورة مثلما يحرّمون على الرجال لبس الأحمر(169).

ويضاف إلى هذه المعلومات النفيسة ما ذكره الطويل في خاتمة كتابه حول توزّع الجماعات النصيرية في المناطق السورية خاصة(170)، ويكمّل بذلك ما نقص في الباكورة، وإن كان وصف الطويل يهمّ وضع تلك الجماعات في الربع الأول من القرن العشرين.

---

(169) راجع الباكورة السليمانية، ص 54 ـ 58.

(170) راجع تاريخ العلويين، ص 461 ـ 464.

المدينة/ الناحية	عدد العلويين	الفرق النصيرية	
		الشمالية	الكلازية
حلب، باب سروج، منبج	مئات الألوف	لا ذكر	لا ذكر
اسكندرون، بياس	نحو 20,000	-	-
أنطاكية	12,000	-	-
السويدية الحربية، قره موط	40,000		
القصير	5,000	-	-
اللاذقية - صهيون - جبلة - بانياس - العمرانية - طرطوس - صافيتا	300,000	-	-
أطنة وقراها	17,000+ 20,000	-	-
طرسوس وقراها	17,000+ 20,000	-	-
سنجار والموصل وعانة	كثيرون	-	-
بغداد، الكرخ والرصافة	غير معلوم	-	-
حماه وحمص	قليل	-	-
السليمية	10,000	-	-
قضاء القنيطرة	15,000	-	-
حوران والكرك	غير معلوم	-	-
اليمن	50,000	-	-

- المصدر: تاريخ العلويين، ص 461 - 464.

- إن أبناء الشمالية والكلازية متجاورون في الحواضر والنواحي، ولهذا الاجتماع أثر في حياة العقيدة النصيرية والتشريعات المرتبطة بها.
- إن لكل جماعة إماماً يرجعون إليه في شؤون الديانة/العقيدة، ويدلّ هذا على انفراط مفهوم المشيخة، وحلول ظاهرة التعدّد بمقتضى الحال. والظاهر أن الإمامة تتوارث في العائلة الواحدة، وقد يكون لهذا أثر في البنية الاجتماعية وشؤون الملكيّة.
- إن وجود الجماعات النصيرية داخل مجتمع أوسع سيولّد بطبيعة الظاهرة تنافساً على السيادة، أيّاً كان شكلها، وهذا التنافس هو تماماً موضوع ما عبّرنا عنه باضطراب الهيئة الاجتماعية بسبب التجاور الديني.

* * *

جاءت في «كتاب عن مذهب طائفة النصيرية وعن شعوب بلاد سوريا وعن حكم إبراهيم باشا المصري 1843م» لفتح الله ولد أنطون صايغ أخبارٌ تدلّ على معاملة الأغلبية السنية للنصيرية معاملة سيئة للغاية، ونكتفي في هذا المقام بخبرين من شاهد عيان، يخصّ الأول المعاملة الاجتماعية اليومية، ويتعلّق الثاني بواجب النصيرية ـ نحو الحكام وغيرهم. يقول صايغ:

«والكلمة الحلوة من المسلم [يقصد السنّي] للنّصيري: «يا خنزير» فهذا يعني جبراً بخاطره»(171).

ويضيف:

«ثمّ عليهم عوائد إلى الحكّام وإلى كلّ أكابر البلد (. . .) أنه في كل عيد من أعياد المسلمين يحملون [في الأصل: بدّهِم يجِيبُو] ذخائر لجميع من ذكرنا من فحم وحطب (. . .) ودجاج وبيض وسمن ولبن وحليب وفواكه (. . .) وإن أحد أنقص [أو] ما حمل [في الأصل ما جاب] ذخيرة إلى الحاكم أو القاضي أو

(171) راجع كتاب عن مواهب النصيرية. . . مخطوطة باريس. عدد 1685. ورقة 164.

المفتي، يغضب عليه ولن يقدر على أن يرضيه [في الأصل وما يعود يقدر يراضيه] بثمن ثلاث مرّات من الذخيرة»[172].

إن هذه المعاملة اليومية والرسمية تستند ولا شك إلى اعتبار النصيرية خارجين عن الملّة الإسلامية في نظر أهل السنّة، وهو تماماً ما جسّمته فتوى ابن تيمية في القرن (8هـ/ 14م)، وما كرّره الشيخ محمد المغربي، من أهل اللاذقية في بداية القرن 19م، حين أفتى في النصيرية. يقول صايغ معلّلاً سوء معاملة أهل السنّة للنصيرية:

«وأسباب ذلك مادَّة المين، طوال عمرهم [في الأصل: من طول عمرهم] يبغضونهم ويرذلونهم. ولئن ازداد [الأمر] أكثر لأنه من نحو [في الأصل: ازدادت بالأكثر حيث من نحو] ثلاثين سنة قد حضر إلى اللاذقية شيخ من الغرب يقال له الشيخ محمد المغربي، واستوطن باللاذقية من مدّة ثلاثين سنة، وكان مكرّماً (. . .) وكان الناس يميلون إليه وتطيعونه وتخدمونه (. . .) وكان يبغض جنس النصيري محضاً، فأخرج فتوى من عنده بأنّ مال النصيري ودمه وعرضه حلال للإسلام، فتمسّكوا بهذا القول وازدادوا قساوة»[173].

وتلزم هذه الفتوى بعدم التزوّج من النصيريات مبدئيّاً، ولكن يذكر الصايغ أنّ: **«كثيراً من الحُكّام زوّجوا بنات لمن أرادوا غصباً عن أهلهنّ وعنهنّ أيضاً»**[174]. وفي هذا منتهى الإذلال فضلاً عن الاستعباد عند استخدام الفلاحين من النصيرية في الأرض. يقول صايغ أيضاً:

«وبخصوص معيشتهم مع المسلمين [يقصد أهل السنة] فإنها معذّبة جدّاً [في الأصل: قوي] لأنّهم مرذولون جدّاً، يستخدمونهم ويستعبدونهم مثل العبيد»[175].

---

(172) المصدر نفسه، ورقة 64ب.

(173) راجع المصدر نفسه، ورقة 59أ ب.

(174) راجع المصدر نفسه، ورقة 69أ.

(175) راجع المصدر نفسه، ورقة 58أ.

إنّ هذه الحالة تفسّر تماماً ما جاء في الترنيمة الثالثة، من ملحقات القُدّاسات النصيرية. جاء في الباكورة السليمانية:

«... ثمّ ينهض الإمام قائماً، ويكشف عن رأسه والجماعة أيضاً، ثمّ يأمرهم بتلاوة الفاتحة قائلاً: «الفاتحة يا إخوان في إبادة الدولة العثمانية واستظهار الطائفة الخصيبية النصيرية، وغير ذلك كثير، يطلبون من ربّهم لأجل إبادة حكام المسلمين»[176].

وهذه الحالة أيضاً تفسّر إلى حد بعيد حرص النصيرية على الاستقلال، حتى أنشأت فرنسا بالفعل سنة 1924 الدولة العلوية، وهو الحدث الثاني الهام في تاريخ النصيرية الحديث.

لقد حلّل فيليب خوري (Philip S. Khoury) المسألة الفرنسية في الربع الثاني من القرن العشرين تحليلاً معمقاً وشاملاً يغني عن التكرار[177]. ويمكن مع ذلك أن نذكّر بالأحداث المفيدة في فهم عقائد النصيرية وسيرتها في العصر الحديث ومنها:

- شعور فرنسا منذ بوادر الحماية في سوريا بأن النصيرية في بلاد الشام قد ورثت من سوالف القرون والأحداث مع الإسماعيلية وأهل السنة والأكراد والأتراك ما يعطل انتظامها - اليوم - في مجتمع سوري ذي أغلبية سنّية. وأدركت فرنسا رغبة النصيرية في الاستقلال فبادرت إلى إنشاء دولة علوية على التدريج: ففي 31 أوت 1920 ظهرت ملامح بلاد علويّة مستقلة تشمل صنجق اللاذقية سابقاً وشمال صنجق طرابلس وقسماً من قضاء مصياف التابع لقضاء حماه. ثمّ تحولت تلك الأراضي العلوية في 12 جويلية 1922 إلى دولة علوية ضمن اتحاد دول سوريا. وفي مفتتح 1924 صدر قرار بإلغاء الاتحاد ووُحّدت دولتا دمشق وحلب

---

(176) راجع الباكورة السليمانية، ص 53.

(177) راجع Philip. S. Khoury, Syria and the French Mandate. The Politics of Arabs Nationalism, 1920 - 1945. Princeton, 1987. pp. 3 - 148.

في «الدولة السورية» وعاصمتها دمشق، وبقيت دولة النصيرية مستقلة، وأصبحت تعرف بالدولة العلوية المستقلة.

- إنّ قرار فرنسا بتجزئة سوريا وإنشاء دولة علويَّة مستقلة هو خطة سياسية ـ اقتصادية للسيطرة على بلاد الشام. ولكنَّها أيضاً خطَّة تستجيب لمطالب نصيرية صريحة. جاء في إحدى الوثائق المتعلقة بالقضية السورية، وهو نص القرار الذي أصدره الجنرال غورو (H. Gouraux):

«إنَّه لمّا كان «النصيرية» قد صرَّحوا جليّاً ومراراً بآمالهم بأن يكون لهم إدارة قائمة بذاتها تحت رعاية فرنسية، لأجل ذلك يجب أن تنشأ مقاطعة تجمع أكثرية هؤلاء لتتيح لهم أن يواصلوا السعي في سبيل مصالحهم السياسية والاقتصادية تحقيقاً للأماني التي صرَّحوا بها»[178].

وفي هذا ما يدلّ على أنّ النصيرية اعتبرت نفسها أقليّة تحتاج إلى حماية من مخالف لعقيدتها عرفت منها طيلة وجودها هناك شتى أنواع الإذلال والعذاب، وشهدت منه أقسى الفتاوى... ويصبح الموقف من الفرنسيين غير الموقف السوري العام، وينبو اختلاف حادّ بين الحركات النضالية التي ستشهدها سوريا، ومذكرات النصيرية إلى المندوب السامي.

ـ لمّا اندلعت الثورة العامة سنة 1925، أدركت فرنسا أنّ مسألة الإبقاء على سوريا أمر لن يطول. وجاءت حكومة ليون بلوم سنة 1936 لتقرّر شرعيّة المطالب السورية وإمكان النظر في مبدإ الاستقلال. وبالمقابل وقف زعماء النصيرية من الاستقلال عن فرنسا موقفاً صارماً، لا حبّاً في الانتداب الفرنسيّ، ولكن حرصاً على الاستقلال عن الأغلبية السنّية السورية.

لقد أخبر هنري بونسو (H. Ponsot) في مذكّرة إلى وزير الشؤون الخارجية الفرنسية بتاريخ 28 أفريل 1933 أنه استقبل بعض الأعيان من النصيرية وعلى

(178) حسن الحكيم، الوثائق التاريخية المتعلقة بالقضية السورية. بيروت 1974، ص 254 الوثيقة عدد 43.

رأسهم رئيس المجلس التنفيذي باللاذقية، وذلك لإنهاء رأي النصيرية في استقلال سوريا إلى الحكومة الفرنسية وينسب إلى رأس الوفد قوله:

«إننا لا نريدها، بل على العكس نحن نعارضها، فالسوريون يعادوننا من الوجهة الدينية، ومن جهة أخرى فهم شديدو الانعزال عنا، وبهذا فلا يمكن لنا التعاون معهم»(179).

وجاء في مذكرة أخرى قدّمتها النصيرية إلى المندوب الفرنسي بتاريخ 11 جوان 1936:

«إنّ النصيرية الذين يشكّلون الأكثرية الساحقة من سكان حكومة اللاذقية يرفضون الرفض الجازم رجوعهم إلى الحكم الإسلامي، وأنه يستحيل على فرنسا الممثلة بأحزابها البرلمانية أن تقرّر عبوديّة شعب صغير صديق، لأعدائه التاريخيين الدينيين (...) ولكي تتأكّدوا من عمق الهوّة التي تفصل بيننا وبين السوريين وتتصوّروا الكارثة المفجعة التي نحن على أبوابها نرجوكم التفضّل بإرسال لجنة نيابيّة لتطلع على الحالة كما هي ولترى هل في الإمكان إلحاق «النصيرية» بسوريا دون التعرّض لمأساة دامية تكون لطخة سوداء في تاريخ فرنسا مع إيقاف المفاوضات الفرنسية السورية فيما يختص «النصيرية»(180).

- لم يعد أمام فرنسا من خيار أمام تنامي الوعي بضرورة توحيد الوطن السوري سوى ترتيب النظر في سيادة الوطنيين هناك. ويظهر رأي فرنسا من خلال الوثيقة التي يرفعها الجنرال ماكسيم وايغان (Maxime Weygand) إلى الخارجية الفرنسية في 25 أفريل 1936:

«إنّ التنظيمات السياسية العشائرية التي تتألف من أربعة أحلاف عشائريّة: الحدّادون والخيّاطون والكلبيّة والمتاورة، والتي كان اعتمادنا عليها لتشكيل

(179) راجع: Archives du Ministère des affaires Etrangères, Levant, Syrie - Liban, 1930 - 1940, volume 510, document n! 124, p.114.

(180) Archives du Ministère des Affaires Etrangères, Levant, Syrie - Liban. 1930 - 1940 volume 492, document n! 412, p.193.

العمود الفقري للاستقلال الذاتي، والتي يشكل زعماؤها أعضاء المجلس التمثيلي بدأت الآن تفقد قدرتها، كما أخذت الدعاية الوحدويّة الدمشقيّة تستقطب الزّعماء العشائريين الثانويين الطموحين. هذا إضافة إلى أنّ انتشار التعليم الابتدائي صار يهدّد الرّابطة الباطنية القديمة التي لم يعد جهازها الوعظي الساذج يرضي الأجيال الجديدة»[181].

- لما أيقنت النصيرية من تحقيق الاستقلال السّوري عرضت على فرنسا إلحاق الدولة العلويّة بلبنان لا بسوريا، وهذا يدل على حرص الفرقة على أن تكون ضمن مجموعة فِرَقية لا داخل جسم سُنّي غالب:

جاء في عريضة من المجلس التمثيلي النصيريّ إلى وزير خارجية فرنسا في 24 جوان 1936:

«نحن نرفض رفضاً قاطعاً أيّ اندماج بسوريا. نحن نطالب باستقلالنا تحت وصاية فرنسا (. . .) إنّنا متمسكون بشدّة بقرارنا بمقاومة الهيمنة السوريّة بكلّ السبل وحتى بالقوّة، وستكون فرنسا مسؤولة عن الدّماء التي ستسيل. وإن كان استقلالنا مستحيلاً دوليّاً، فإنّنا نوافق على التّباحث مع لبنان حول اتحاد يضمن استقلالنا الذاتي الكامل تحت حماية فرنسا»[182] إلا أن هذا لم يتم، وفي 10 جانفي 1937 أضحت الدولة العلوية محافظة من بين المحافظات التي تشتمل عليها الدولة السورية الحديثة وأبطلت الرّاية العلويّة الحاملة لقرص الشمس في محيط أبيض عليها.

كيف يمكن لهذه الفرقة بعد المجاهرة بالمعاداة، والنزعة الاستقلالية أن تنتسب من جديد إلى كيان الدولة السّورية الحديثة؟ وكيف يمكن لعقائدها أن ترتبط بالعقيدة السّنية الغالبة، وكيف يمكنها أن تشرّع لوجودها داخل مؤسّسات المجتمع السوري وداخل سيادة الدولة الحديثة؟ وكيف تستطيع أن تتبنّى الحرية الوطنيّة والنضال من أجل الاستقلال بعديّاً؟

(181) راجع Ibid, vol: 515 p.206

(182) Ibid, Volume, 493 p.8

تمثل كل هذه الأسئلة مشاكل وجوديّة حقيقيّة أضحى واجباً على الفرقة حلّها بسرعة، وهو ما تمثله في حياتها إشكاليّة الدولة السوريّة الحديثة.

نكتفي في هذا المقام ببيان ملاحظتين نبني عليهما تحليلنا لعقائد النصيرية وسيرتها في المجتمع السوري الحديث في الأبواب اللاحقة. وتتعلق الملاحظة الأولى بالوعي الجديد الذي اكتسب أبناء الفرقة المحْدِثون. وتهمّ الملاحظة الثانية الوضع الجغرافي الذي قد يكون عاملاً مهمّاً في فهم سيرة الفرقة حديثاً.

الملاحظة الأولى: في الوعي الجديد عند النصيرية المحدثين.

تشير أعمال حنّا بطاطو[183] وكذلك ماكلورين[184] وغيرها إلى ظاهرة انتشار أبناء النصيرية في المؤسسة العسكرية السورية، والانتساب بكثافة إلى الكليات الحربية. ولعل الذي شجع عليه هو عمد فرنسا منذ فترة الانتداب إلى تجنيد أبناء الفرقة واستعمالهم في خدمة أمنها في بلاد الشام. ويظهر أن النصيرية أقبلت على المؤسسة العسكرية الفرنسية لسببين أوّلهما: تحقيق المناعة الذاتية، والثاني: استصحاب السيادة الفرنسية والإغراق - عمليّاً - في موالاتها والانتساب عضويّاً إلى سلطتها. فرسخت سنّة العسكرة بين أبناء الفرقة.

وقد زاد من أهمية الانتداب الفرنسي لأبناء النصيرية إعراض غالبية السنّيّين السوريين عن تقديم أبنائهم للخدمة العسكرية الفرنسية للتنافر البادي في نظرهم بين عقيدة المحتلّ والإسلام.

إلاّ أن هذه الظاهرة وإن كانت مشهورة، فإنها تستند في نظرنا إلى أصل متقدم هو إحساس أبناء الطائفة النصيرية المحدثين باختلافهم عن سلفهم، وبوجود قيم حديثة يبدو الخطاب النصيري التقليدي عاجزاً عن تمثلها. وقد اكتسب الشباب النصيري هذا الموقف من انتشار التعليم والقيم الجديدة التي

(183) راجع H. Batatu, Some Observations on the social Roots of Syria's Ruling Military Groups and the causes of its Dominance, in. Middle East Journal n! 35 (Summer 1981), pp. 331 - 44.

(184) راجع: Mc Laurin, R.D. Syria from 1949 to 1954 in, M.E.J. (April, 1980).

حملتها البرامج في ثناياها. ونشأت بين الشباب منافسة للسلطة الدينية الراسخة، واكتشفوا أنه عليهم تحقيق سيادة أخرى بغير المرجعية الدينية التقليدية. ونظنّ تقي شرف الدين قد أدرك ذلك تماماً حين قال:

«شهدت الفترة صعود جيل جديد نشأ في ظلّ الوجود الفرنسي، وكان في تماس معه. وكان عليه أن يتخطّى الزعامات التقليدية للفرقة لإدراكه لطبيعة التحوّلات السياسيّة بالنسبة إلى كلّ من سوريا وفرنسا والتطوّر النوعي في العلاقة بينها (. . .) ومن جهة أخرى فإنّ هذا الجيل الجديد كان أقدر على التعامل مع الأوضاع الجديدة من الزعامات التقليدية التي كانت بطبيعتها متمسكة بالأساليب التقليدية»[185].

وهذا ما أشارت إليه رسالة الجنرال وايغان (Weyggand) ومن عباراتها:

«إنّ انتشار التعليم الابتدائي صار يهدّد الرابطة الباطنية القديمة التي لم يعد جهازها الوعظي الساذج يرضي الأجيال الجديدة»[186].

بهذا الوعي الجديد سيتجه الجيل النصيري الجديد إلى المؤسسات العسكرية على وجه الخصوص، ولكنّهم أيضاً سيتجهون إلى المؤسسة الحزبية، وسيدركون تمام الإدراك أن الارتفاع عن العصبية الدينية التزاماً بمذهبية قومية هو السبب المجدي في تحوير نظام التوازن الاجتماعي ـ الديني بين أقليّة علوية وأكثرية سُنّية.

الملاحظة الثانية: في الوضع الجغرافي ـ البشري.

يمكن إجمال ذلك في الجدولين التاليين، ويهمّ الأول توزيع الأراضي حسب الاستعمال في محافظتي اللاذقيّة وطرطوس. وتشمل المحافظة الأولى: الحفّة وقَرْدَاحَة وجبْلَة؛ وتشمل محافظة طرطوس: بانياس وشيخ بدر وقدموس وصافيتا، وهذه كلها مجمل الأراضي النصيرية تقريباً ويتعلّق الثاني بإحصاء النصيرية في الفترة التي تعنينا.

---

(185) راجع تقي شرف الدين، النصيرية، بيروت 1983، ص 97 ـ 98.

(186) راجع ما سبق.

الجدول الأوّل

توزيع الأراضي حسب الاستعمال سنتي 1979 و1994 بآلاف الهكتارات

الأرض / المحافظة	أراضي قابلة للزراعة								غير قابلة للزراعة				
	أراض مستثمرة			سبات	المجموع	غير مستثمرة	المجموع	أبنية ومرافق عامة	مستنقعات وبحيرات	أراض صخرية ورملية	المجموع	مروج ومراع
	سقي	بعلي	مجموع									
1979												
اللاذقية	20	78	98	-	98	-	98	10	2	24	36	10
طرطوس	19	111	130	-	130	-	130	9	1	18	28	1
1994												
اللاذقية	32	68	100	-	100	13	113	15	2	9	26	5
طرطوس	23	93	116	-	116	-	116	22	2	16	40	4

المصدر: الجمهورية العربية السورية. رئاسة مجلس الوزراء المكتب المركزي للإحصاء، المجموعة الإحصائية لعام 1995 الجدول عدد 4/7، ص 105.

الجدول الثاني

نسبة توزّع سكان سورية حسب العقيدة الدينية سنة 1945[1]

المحافظة	علويون	دروز	شيعة إسماعيلية	روم أرثوذكس	مسيحيون آخرون	أرمن	يزيدية ويهود	سنيون
حوران	0,4	–	–	2,6	4,4	0,1	–	92,5
دمشق	0,7	2,5	0,1	3,9	4,7	3,2	2,2	82,7
حلب	0,3	0,2	1,0	1,1	4,3	8,9	1,8	82,4
الجزيرة	0,1	–	0,2	0,2	22,4	6,8	2,4	67,9
حمص	10,4	–	1,3	9,4	11,2	1,4	–	66,3
حماه	9,5	–	13,2	11,0	1,3	0,4	–	64,6
اللاذقية	62,1	–	1,8	12,8	3,1	1,3	–	18,9
جبل الدروز	–	87,6	–	5,7	4,2	0,7	–	1,8
المجموع	11,5	3,0	1,5	4,7	5,2	4,2	1,2*	68,7
	335 454	89 796	42 757	140 832	152 769	121 310	33 167	2 033 734
المجموع العام	819,949,2							

* عدد اليهود: 30,309؛ عدد اليزيديّة: 2,858

(1) Gabriel Baer, Population & Society. in the Arab East. London 1964 p.109.

المصدر: الجمهورية العربية السورية، وزارة الاقتصاد الوطني، دائرة الإحصاء دمشق 1952 ص 20.

ويمكّن الجدول الأول من استنتاج ما يلي:

* إن أغلب المزروعات بعلية، وهو ما يدلّ على نشاط فلاحي تقليدي ذي مردود ضعيف جملة إذا ربطناه بالمناخ ونسبة الخصوبة.

* تبدو كل الأراضي القابلة للزراعة مستثمرة، ولا وجود لأراض في حالة سبات، وهذا من أسباب تناقص المردود الفلاحي أيضاً وإرهاق الأرض سنوياً.

* تعتبر الأراضي غير القابلة للزراعة وفيرة، وهو ما يسبّب أيضاً صعوبة طبيعية إضافية.

والخلاصة أنّ الأراضي النصيرية الأساسية متمحّضة بحكم طبيعتها للنّشاط الفلاحي، ولكنّه نشاط على الأظهر تقليديّ، تقيّده العوامل الطبيعيّة من ناحية والأسباب المناخية من ناحية أخرى. ويزداد الأمر خطورة إذا علمنا ممّن سألنا - أن ملكية هذه الأراضي القليلة إنّما تعود إلى بعض البيوتات حيث تكون المرجعية الدينية النصيرية إمامة الجماعة في تلك النواحي، وبهذا تصبح الأرض على بعض الوجوه ملكية دينية.

إن هذا الوضع الفلاحي الاقتصادي البائس هو الذي سيدفع إلى جانب غيره من الأسباب إلى تمكين بعض من القيادة السورية من أراض فلاحية شاسعة مثل منطقة الغاب، وإشاعة التأميم والاشتراكية في الملكية، والإقبال بهذه الحجة على انتزاع الأراضي من أصحابها. وهو جزء من مشروع أشمل يتمثّل في تأميم المؤسّسات الصناعية والتجارية[187].

وعلى الرغم من صعوبة الإطار الطبيعي، فإنّ النصيريّة قد بقيت بكثافة في مناطقها التقليدية، محافظة هناك على نواة صلبة وكيان راسخ دون أن تنسى

---

(187) Gubser, Minorities in Power: The Alawites of Syria" in Mc Laurin (ed). The political Role of Minority Groups in the Middle East. N.Y. 1979, p.17.

ضرورة الانتشار في النواحي الأخرى من البلاد، وهو ما يشير إليه الجدول الثاني في توزيع السكان.

يمكن أن نلاحظ من معطيات الجدول الثاني ما يلي:

* يمثل أهل السنة النسيج العام للمجتمع في سوريا في حين تبدو الفرقة العلوية أهم أقلية بين سائر الفرق والجماعات الدينية الأخرى ولئن بدا وجود السنيين في جميع المحافظات، فإن كثافة العلويين تبدو خاصة في الأراضي التقليدية التي سكنتها وهي مناطق اللاذقية وحمص وحماه. وهذا يدلّ على أنّ هجرة النصيرية عن أراضيها بطيئة بسبب العلاقات العدائية مع أهل السنة وضعف الموارد الاقتصادية.

* لا نستبعد أن يكون العلويون الساكنون في غير أراضيهم التقليدية مثل محافظة دمشق أو حلب أو الجزيرة هم من أهل المهن غير الفلاحية في حين يبدو أغلب العلويين في أراضيهم فلاّحين.

* يبدو أن العلويين لا يجاورون الدروز في الإقامة إلاّ في محافظتي دمشق وحلب، وهذه علامة على الضغائن العقيديّة القديمة واستمرارها في الاجتماع. بينما يجاور العلويون الإسماعيلية وأهل السنّة على الرغم من العداء التاريخي بينهم. والسبب أن الإسماعيلية كانت دائماً متغلغلة في الأراضي النصيرية أو القريبة منها. وهذا ما سيولّد المناظرات الدينية، ويمكّن من فهم أفضل للعقائد النصيرية، والتشريعات التي ينظمون بها اجتماعهم داخل محيط معاد أو مخالف.

* تبدو نسبة المسيحيين الأرثوذوكس عالية في محافظات حماه وحمص واللاذقية، وهي المحافظات التي تكثفت فيها النصيرية ومثل هذا الجوار إلى جانب أسباب تاريخية أخرى، سيحقق انفعالاً بالعقائد المسيحية، وفعلا فيها على حدّ سواء. ولعل ما كان بين النصيرية والمحيط المسيحي، على عهد الطبراني وقبله، هو الذي يسرّ الحياة على المسيحيين اليوم والعيش بين العلويين دونما خلاف شديد وعداء ظاهر.

إنّ هذا التوزّع السكّاني على النواحي السورية بما يناسب تحقيق المعاش وصلاح الاعتقاد لن يتغيّر بنيوياً لاحقاً، وإنّما سيتدعّم أكثر بتسديد أبناء العلويين بشتى الأسباب الاقتصادية والإدارية والعقارية، وهو ما سنحلله وفي الأبواب القادمة.

إلاّ أنّنا لن نظفر دائماً بإحصاء طائفيّ مفصّل لمنافرته للعقيدة القومية، وسيكون الحديث عن المواطن العربي السوري حديث إجمال لا تفصيل وذلك إغراقاً للأقلية في العموم بل إغراقاً للدين والتوحيد في العقيدة النصيرية، وهو ما تنصّ عليه مصنّفات الفرقة التي يجب الآن تقديمها.

نسبة المشيخة النصيرية

المفضل بن عمر الجعفي
ت 180هـ ؟/ 796م؟ ← المتحولات

↓

أبو شعيب محمد بن نصير
ت 270هـ/ 883م

↓

محمد بن جندب

↓

عبد الله الجنان الجنبلاني
ت 287هـ/ 900م

↓

الحسين بن حمدان الخصيبي
ت 346هـ/ 957م

↓

محمد الجلي
ت 384هـ/ 994م

↓

أبو سعيد الميمون مبرور بن القاسم الطبراني
ت 426هـ/ 1034م

المرحلة 1 — التأصيل

↓

المكزون السنجاري/ المنتجب العاني
ت 638هـ/ 1240م ت. ق 7هـ/ 13م

↓

حاتم الطوباوي
ت. ق 8هـ/ 14م

↓

حسن الأجرود
ت. بعد 836هـ/ 1432م

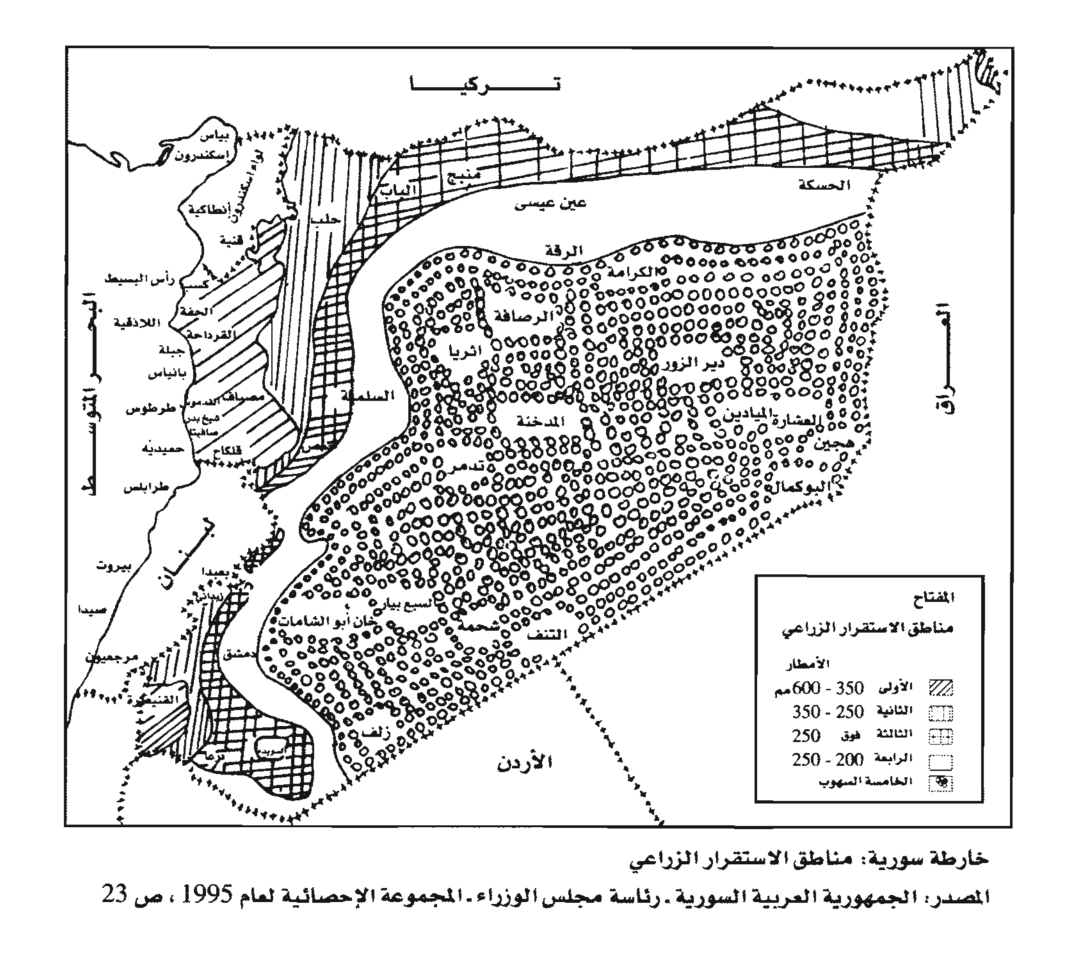
المرحلة 2 — بداية الافتراق

الشمسية

القمرية — الغيبية

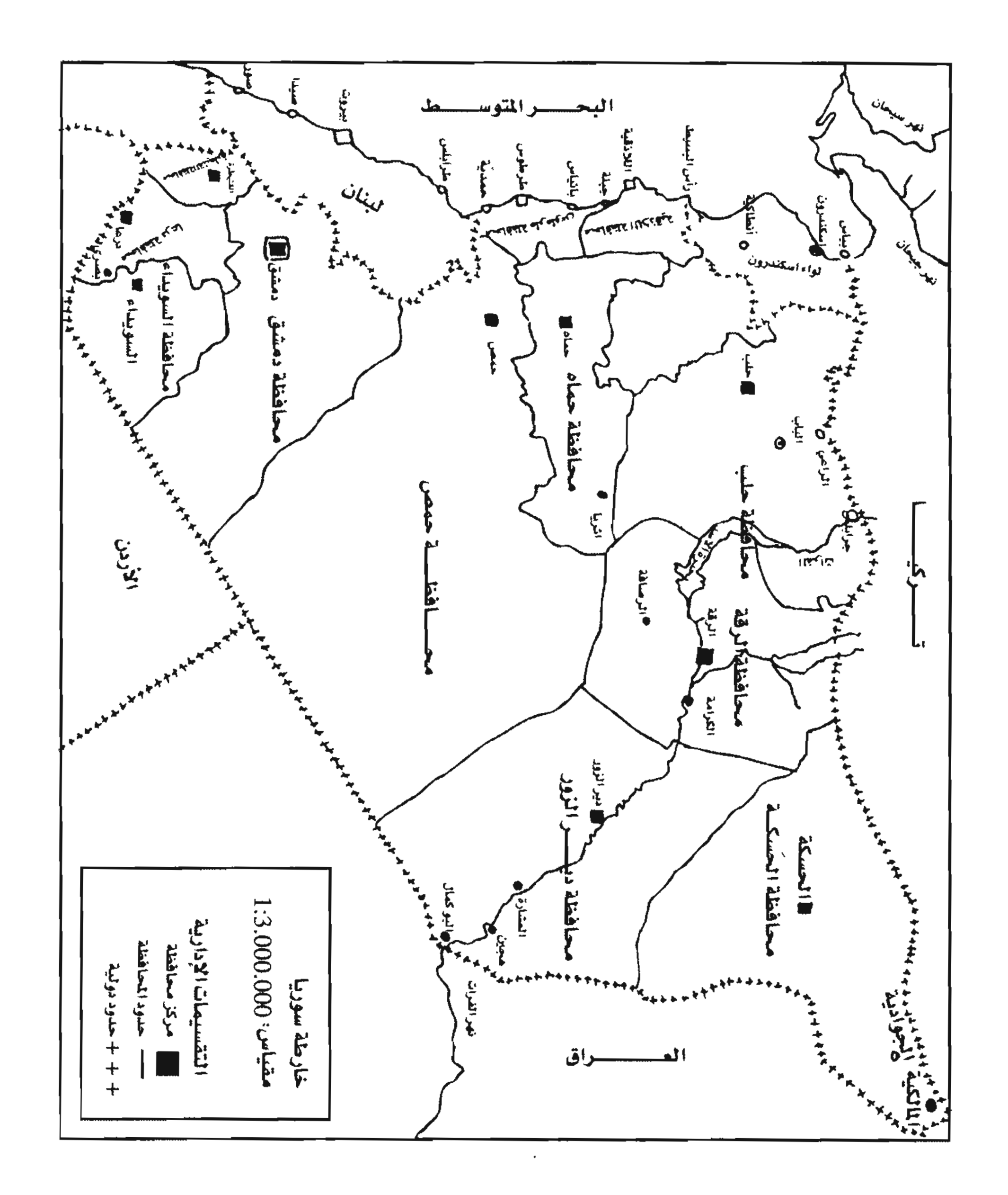
أئمة بالجهات

المرحلة 3 — الافتراق



خارطة سورية: مناطق الاستقرار الزراعي

المصدر: الجمهورية العربية السورية. رئاسة مجلس الوزراء. المجموعة الإحصائية لعام 1995، ص 23


البحر المتوسط
لبنان
الأردن
العراق
تركيا
محافظة حمص
محافظة حماه
محافظة حلب
محافظة الرقة
محافظة دمشق
محافظة السويداء
محافظة الحسكة
محافظة دير الزور
حمص
حماه
حلب
دمشق
الرقة
الحسكة
دير الزور
أنطاكية
لواء اسكندرون
طرطوس
بانياس
اللاذقية
جبلة
طرابلس
بيروت
صيدا
نهر الفرات
خارطة سوريا
مقياس: 1:3.000.000
التقسيمات الإدارية
مركز محافظة
حدود المحافظة
حدود دولية



الفصل الثاني
في التّعريف بنصوص النّصيريّة

تعتبر أعمال كاتافقو (Catafgo) ودوسو (Dussaud) وماسينيون (Massignon) وأكبر ضيائي من أهمّ المداخل إلى كتب النصيرية المخطوطة والمنشورة[188]. ونقل بدوي إلى العربية مقال ماسينيون مع بعض الإضافات المفيدة في مذاهب الإسلاميين، ج2، ص ص. 427 ـ 506.

ويبدو من النّصوص ما هو منحول تدّعيه الفرقة وما هو مرجّح مظنون وما هو موثوق بشهادة الرجال. والنصوص المنحولة المدّعاة هي المنسوبة إلى المفضل بن عمر الجعفي يرويها عن جعفر الصّادق أو الرضا[189].

وقد حرصنا على ذكر المنحول كغيره من المظنون لادّعاء الفرقة أن تلك

---

(188) راجـع: - Catafgo, Lettre au Président de la Société Asiatique in. 7éme série. T. VIII J.A. (1876), pp 523 - 525; Dussaud, Histoire et Religion des Nosairis. Paris 1900. pp. XIII - XXIII; L - Massignon, Esquisse d'une Bibligraphie Nusayrie, in OPERA MINORA, Paris P.U.F. 1969 pp. 640 - 649;

علي أكبر ضيائي، فهرس الفرق الإسلامية، المصادر العامة. المصادر العلوية. ط1. بيروت. دار الروضة 1992م ـ 1412هـ. ص ص 69 ـ 145.

(189) راجع: Ivanow, Ismaili Literature, Teheran, 1963. p.101

المصنّفات من كتبها. وقد رتّبنا النصوص ترتيباً تاريخيّاً تتبّعاً لتشكل المقالة وتحوّلها. وتشمل النصوص القديمة في عبارتنا مجمل النصوص حتى القرن 9 هـ/ 15م.

1 ـ المفضل بن عمر الجعفي (ت. 180هـ/ 796م)

أ ـ كتاب الأسُوس[190]

مخطوطة المكتبة الوطنيّة بباريس عربي 1449 ورقة 1أ ـ 79أ. والكتاب جملة من المسائل رواها المفضّل بن عمر الجعفي عن الإمام الرضا (ت203هـ/ 818م) في بابي التوحيد وخلق الكون وما فيه. وعلى الرغم من تداخل المسائل فإنّه يمكن استخراج مقدّمة ومحورين:

ـ **المقدّمة** (ورقة أب ـ 4ب): وفيها أن كتاب الأسوس هو كتاب الحكمة الذي أوحى به الله إلى سليمان بن داود في معرفة الله على أيّ وجه تكون، ومعرفة الحجب والنقلة والسماء وظهور الأنبياء للعام والخاص. ولمّا كان ذلك أصل المعارف سُمّي الكتاب كتاب الأسوس (2أ). وقد حفظه الإمام الرضا، ثمّ أبانه لمّا سأله المأمون عنه (4أ ـ ب).

والمحور الأول في التوحيد، ويتضمّن أربع مسائل، تتعلّق الأولى بماهية الله (4ب ـ 10ب) واسمه (42أ) وبما يريد الله من خلقه وبما يريد الخلق منه (46ب)؛ والثانية برؤية المخالفين لربّهم وهو لا يدرك بالأبصار (10ب)؛ والثالثة بظهور الله في الأنبياء، ومختلف العبادات (10ب ـ 16ب)، وظهوره في الأوصياء، وحلوله في سائر الحيوان (48ب ـ 49أ)؛ وتتعلق المسألة الرابعة بأنواع الأجسام وحقيقة الجوهر، والإرادة، والصفات، والقدرة وتصوّر الملائكة.

---

(190) في كاتافقو، عدد 8، ودوسو، عدد 3؛ وماسينون، 3 بعنوان كتاب. الأسوس (K. al - Asûs)، ونقله بدوي، كتاب الأساس؛ وضيائي، 19.

ـ **وفي المحور الثاني** مسألة في خلق آدم وهبوطه إلى الأرض، وإقرار بأن الله خلق الخير قبل الشرّ لحكمة، ثمّ إنّه احتجب في الدهور وجعل لكل حجاب من الحجب السبعة آدم، جعل ذلك على عدد الأيّام. وخلق الله آدم ليعلّم الملائكة القول والتسبيح (27ب)، وكذلك علّم الناس الولادة والقتل بما أجرى بينهم (28ب ـ 29أ). فإذا ما صاروا إلى الإيمان كانوا في الآخرة أرواحاً لا أبدان لها، تماماً كما كانوا عند خلقهم (33أ). ثم إنّ الله يظهر للخلق بالإنسانية، لأنّه يخلق من كلامه صورة، ومن روحه صورة، ومن نوره صورة، ومن إرادته صورة، هي كلّها اثنتا عشرة صورة يخاطب خلقه منها (35أ). والأنبياء هم عدل الميزان ولسانه (36/ ب). وفي المحور أيضاً سؤال عن ساعات الليل والنهار (63أ)، وعن النجوم والأيام الدائرات (62أ).

ويختم النص بوصية في معرفة الله التي لا عوض عنها (74أ)؛ وفيها أيضاً تحذير من التكذيب لأنه أصل الإنكار والمسوخية (77أ)، وحثّ على كتمان الإيمان (77ب).

والمفيد من هذه القضايا أنها تدلّ على تصور الذات الإلهية، وصفة تكوين الخلق، وكيفية المعاد. وفي هذه المسائل مشابهة صريحة لما جاء في كتاب «الهفت الشريف» وكتاب «الصّراط»، وهو ما يدل على انتساب هذه المرويات إلى نفس الرؤية الاعتقادية.

ب ـ كتاب الإهليلجة[191]

ورد هذا الكتاب ونشر ضمن «بحار الأنوار» للمجلسي. ط3. بيروت 1403هـ/ 1983م، ج3 ص ص 152 ـ 198. وليس «الأهليلجة» هو نفس كتاب

(191) ذكر في إقبال، معالم العلماء، طهران 1353هـ/ 1934م ص 110 عدد 809 وذكره هالم (Halm) في قائمة الكتب المنسوبة إلى المفضل، عدد 16، راجع Halm. Das "Buch der Schatten" in Der Islam. Band 55,2 (1981) p.222 ولم يذكره دوسو ولا ماسينيون ولا ضيائي.

«التوحيد» المنسوب إلى المفضّل[192] أيضاً، وينسب الكتاب أيضاً إلى أبي جعفر حمدان بن المعافى الصبيحي (ت. 265هـ/ 878م)[193].

وخبر الإهليلجة أن المفضّل كتب إلى الإمام الصادق يعلمه بما شاهد من إلحاد بعض الأقوام ويطلب منه الردّ عليهم. فكان ردّ الإمام في التوحيد بتدوين ما جرى بينه وبين طبيب هنديّ دهريّ أنكر الإقرار بأن الله صانع الكون؛ ورفض أن يكون غير الحواس طريقاً إلى اليقين. والإهليلجة ثمرة شجرة يعرفها أهل الهند خاصة ويُعالجون بها أنفسهم، وقد اشتهر بها هذا الحديث في التوحيد لمناظرة جعفر الصادق بها، في الاستدلال على وجوب الإقرار بحكمة الصانع.

والمسائل التي ناظر بها جعفر الصادق لا تدلّ البتّة على الغلوّ، ولا نجد فيها ما يدلّ على عقيدة النصيرية.

ويغلب على المناظرة احتجاج عقلي صرف، فلا نجد استشهاداً بآية قرآنية واحدة، وإن بدت العبارات القرآنية جليّة أحياناً على لسان الإمام مثل قوله: «. . . أخرج الله منها حبّاً وعنباً وقضباً وزيتوناً ونخلاً، وحدائق غلبا، وفاكهة وأبّا. .» ولا نجد أيضاً أثراً نبويّاً واحداً. والسبب أنّ المقام يقتضي مناظرة واحد من غير أهل الملّة.

ويلفت في المناظرات مقالتان نجد لهما اطراداً في عقائد النصيرية:

1 ـ القول باتصال أطراف العناصر والمخلوقات في الكون ببعضها (ص 189 ـ 190)، وستطوّر النصيرية هذه الرؤية لتجعل منها أساس وحدة الكون وحركة المخلوقات داخله في المسوخات وغيرها.

---

(192) ظن ذلك بروكلمان راجع: G.A.I. SI, 104

(193) هو مولى جعفر الصادق، وروى أيضاً عن الرضا وإليه ينسب أيضاً شرائع الإيمان. راجع رجال النجاشي. ج1. ص 331. عدد 354.

2 ـ مسألة أسماء الله، وتَسَمِّي الخلق بها (ص195)، وهي تمام ما ورد في بعض المسائل من كتاب الأسوس (67ب)، ولئن وردت الإجابة في مناظرة الصادق مختلفة عمّا جاء في كتاب الأسوس، فإنّها تطرح في الأصل إشكالية الاسم والجوهر في الإبانة عن ماهية الله.

ج ـ توحيد المفضّل:

يذكر كاظم باقر المظفّر سنة 1955م أن هذا الكتاب قد طبع سبع مرّات منها طبعة مصر على الحجر، وطبعة النفاسة بإستنبول والجوائب المصرية وطهران والهند والآداب ببغداد، والحيدرية بالنجف؛ ولم نتمكّن من الاطّلاع على كلّ هذه الطّبعات، ونجهل بالفعل تواريخها. ونظن مع ذلك أن الطبعة الحيدرية بالنجف كانت سنة 1949م فيما يُفهم من عبارة المظفّر، إلا أنه أغفل ـ حين ذكر هذه الطبعات ـ طبعة صدرت عن المطبعة العلمية بحلب في 29 شعبان سنة 1346هـ/ 1928م تحت عنوان «الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير»؛ وقد نسبه المحقق محمد راغب الطباخ إلى الجاحظ (ت. نحو 255هـ/ 868م).

ثم طبع الكتاب ثانية بالمطبعة الحيدرية بعناية كاظم باقر المظفّر بالنجف سنة 1375هـ/ 1955م، ثم نشر بالنجف عن مكتبة النجاح سنة 1383هـ/ 1963م تحت عنوان «من أمالي الإمام الصادق (ع). وهو شرح ما أملاه الإمام (ع) على تلميذه المفضل بن عمر الجعفي» بتحقيق محمد الخليلي وشرح مستفيض بلغ الكتاب به أربعة أجزاء، وأعيد طبعه بالمطبعة نفسها سنة 1384هـ/ 1965م.

والكتاب منشور أيضاً ضمن بحار الأنوار للمجلسي، ج3، ص ص 57 ـ 151 تحت عنوان: «**الخبر المشتهر بتوحيد المفضّل بن عمر**».

يتّضح من طبعات الكتاب اختلاف في العنوان. فهو مرّة توحيد المفضّل، وهو مرة أخرى كتاب التوحيد، وهو في تحقيق الطباخ «الدلائل والاعتبار على الخلق» وهو في تحقيق الخليلي «من أمالي الإمام الصادق» وهو عند آغابزرك في الذريعة إلى تصانيف الشيعة «كنز الحقائق والمعارف». والثابت أننا لا نجد

ذكراً لهذا الكتاب في رجال النجاشي[194]، ولا في رجال الطوسي ولا في رجال الكشي. وهو ما دعا إيفانوف (Ivanow) إلى اعتباره منحولاً، مختارة أجزاؤه من كتب كثيرة[195].

وليس الاختلاف في نسبة الكتاب إلى المفضّل باعتباره راوياً عن جعفر الصادق بأقلّ من اختلاف الناس في عنوانه. فقد سبق أن ذكرنا نسبة الكتاب إلى الجاحظ، وكأنَّ الذي حمل على هذا التقدير أسلوب المناظرة في الكتاب، وهو أسلوب ينعدم فيه التعويل على الأثر، والآيات المنزلة، ويستند فيه الاحتجاج إلى المقدّمات المنطقية، والقياس، إلاّ أنّنا لا نجد في نصّ المرويات ما يشير إلى أصول الجاحظ في النظر؛ ولذلك نظنّ ما ذهب إليه كاظم باقر المظفّر صحيحاً وكذلك الخليلي من بعده. ويعزّ أن يكون الكتاب على حالته الرَّاهنة إسماعيليّاً وإن أضاف إليه أهل تلك الفرقة من الزيادة ما يوهم بأنّه من أصولهم، لأنّ من راجع الموسوعات الشيعية مثل «بحار الأنوار» عَلِم الأصل من المضاف[196].

وكتاب التوحيد خبر رواه محمد بن سنان (ت. 220هـ/ 835م) عن المفضّل، يذكر ما سمعه من الإمام الصادق في الاستدلال على وجود خالق صانع، وردّه على المعطّلة والدهرية. ويمكن تقسيم نصّ الخبر إلى:

- مقدمة تتضمن ما دار بين المفضل وابن أبي العوجاء عن أمر الخلق

---

(194) نجد عند النجاشي كتاب «فكّر [هكذا]، كتاب في بدء الخلق والحث على الاعتبار». وقد ذهب كاظم باقر المظفّر إلى أن «كتاب فكّر هو الاسم الذي اصطلحه النجاشي لكتاب التوحيد». (راجع توحيد المفضل. ص 7).

(195) Ivanow, Ismaili Literature, Teheran, 1963, p.101.

(196) يظهر الفرق جلياً بين متن الخبر في توحيد المفضّل كما ورد في بحار الأنوار للمجلسي، والنص الذي حققه كاظم باقر المظفّر. ونبّه في خاتمة فاتحته إلى أنه راجع النسخة الخطية من كتاب التوحيد التي بيد الأستاذ الأعرجي، ووجدها خالية من تلك المقدّمة والزيادات الاسماعيلية. (راجع توحيد المفضّل. المقدمة ص. 31 ـ 32) ولسنا ندري بعد هذا لماذا أصرّ هذا المحقّق على إيراد ما ليس من المتن.

والصانع وجريان الكون بتدبير حكيم. وقد نحا ابن أبي العوجاء منحى أهل الإهمال ممن رأى لا صنعة ولا تقدير فهرع المفضل إلى الإمام الصادق مستنجداً وقد أعجزه الردّ على الدهري حين قال له: «إن كنت من أهل الكلام كلّمناك، فإن ثبتت لك حجَّة تبعناك، وإن لم تكن منهم فلا كلام لك. (. . .) وإن كنت من أصحاب جعفر بن محمد الصادق (ع) فما هكذا يخاطبنا»[197].

- المجلس الأول، وفيه استدلال على حكمة الصانع والمدبّر من تكوين الإنسان وتركيبه.
- المجلس الثاني، وفيه يسرد الإمام الدليل على الخالق من هيئة الحيوان وحياته.
- المجلس الثالث، وفيه يضرب من أحوال الكائنات الطبيعية شاهداً آخر على حكمة الصانع.
- المجلس الرابع، وفيه حديث الإمام عن الآفات التي اتّخذها أهل التعطيل ذريعة لردّ الخلق والتقدير.

ويختم الإمام مجالسه الأربعة بوصية المفضل أن يحفظ ما سمع ويتفكر فيما علم ويعتبر منه على حكمة الصانع، ووعده الإمام بأن يلقي إليه من علم ملكوت السماوات والأرض ومن عجائب خلقه الدّالة على قدرته وحكمته في إبداع الخلقة وإتقان الصّنعة وأصناف الملائكة[198].

ليس في هذه المجالس ما يتعلق صراحة بالعقائد النصيرية، ولا بالغلوّ الشيعي، ويبدو متن الكتاب مماثلاً لِمَا جاء في الإهليلجة.

ولا ننكر مع ذلك ورود إشارة هامة تتصل بالعقيدة النصيرية، إذ ورد في حديث الصادق عن الشعر ينبت في وجه الشاب:

---

(197) راجع من أمالي الإمام الصادق (ع). تحقيق وشرح الخليلي، ج1. ص 25.

(198) المصدر نفسه، ج4 ص 136 ـ 141.

قال المفضّل: «فقلت يا مولاي، فقد رأيت من يبقى على حالته ولا ينبت الشعر في وجهه، وإن بلغ الكبر فقال (ع): ذلك بما قدّمت أيديكم وإن الله ليس بظلام للعبيد»[199].

ويعلّق الشارح محمد الخليلي: «ممّا قدّمت أيدي الآباء والأجداد لأبنائهم من جناية ارتكاب الموبقات، فظلموا أنفسهم وعقبهم نتيجة تعاطي الزنا أو العادة السرّية أو الإفراط في الشهوات. .» وهذا أصل مبدأ التناسخ في العقيدة النصيرية.

ويبدو في المرويات أيضاً إلحاح على الآخرة وإشارة صريحة إلى البعث، وليس في العقائد النصيرية التي ستتبلور مع الخصيبي خاصّة إشارة إلى هذا، وإنّما يتركز مبدأ العدل الإلهي على المجازاة بالتناسخ والأدوار.

ثمّ إن الإمام الصادق قد وعد في خاتمة مجلسه الرابع أن يحدّث المفضّل عن ملكوت السماوات وعجائبها. . ولو وجدنا في توحيد المفضّل إشارة مطّردة إلى ما يناسب العقائد في كتاب الهفت الشريف لقلنا ـ على الترجيح ـ: إن المجلس الخامس الذي سقط من كتاب توحيد المفضل هو «الهفت الشريف» لأنَّ فيه إخباراً عن ملكوت السماء وغير ذلك من خلق وهبطة وملائكة.

ولكن ذكر كاظم باقر المظفّر أنّه رأى هذا الجزء النّاقص وهو في ملكوت السماوات «مطبوعاً بتمامه في «تباشير الحكمة» فارسي. طبع بإيران سنة 1319هـ [1901م] من تأليف السيد ميرزا أبي القاسم الذهبي الشيرازي المتوفى سنة 1286هـ [1869م]» ويقول المظفّر معتذراً: «ولم يمكنا الوقت الضيّق من درس هذا الجزء والوقوف على أبحاثه بشكل دقيق». إلا أننا لم نطّلع عليه.

د ـ كتاب الصّراط[200]:

مخطوطة باريس، عربي 1449، ورقة 86أ ـ 182أ. وقد سقطت منه

(199) المصدر نفسه، ج1 ص 71 ـ 72.

(200) في كاتافقو عدد 16؛ وفي دوسو، عدد 5؛ وفي ماسينيون عدد 1، وفي ضيائي عدد

صفحتان هما 110ب و111أ. ناسخه يوسف بن الشيخ غريب بن الشيخ جابر، بقرية القليعة من نواحي صافيتا سنة 1206هـ/ [1791م]. وقد حقّقنا المتن وحلّلنا مسائله في بحث مستقل. ويمكن مع ذلك أن نضيف:

- ليس في سند الكتاب، ولا في متنه إشارة واحدة إلى ابن نصير، في حين نجد الخصيبي ضمن سلسلة السند دون أن يكون راوياً عن شيوخ النصيرية الذين نصّت عليهم سورة النّسبة.
- ليس في الكتاب إشارة إلى يوم القيامة، في حين نجد تأويلاً للنّار وشرحاً للكدر والأدوار والتناسخ. وهذه مقالة أساسية تعتاض بها النصيرية في باب العدل عن القيامة والبعث.

يبدو من مسائل الكتاب أنَّ المصنّف مختلف تماماً عن كتاب التوحيد السابق ويتمثل الاختلاف في أن أبواب الصراط تتعلق كلها برؤية اعتقادية غالية.

هـ ـ كتاب الهفت الشريف[201]:

حققه أولاً عارف تامر والأب عبده خليفة وأصدراه عن المطبعة الكاثوليكية بيروت سنة 1960 في طبعة أولى[202]، ثم سنة 1969 في طبعة أخرى تحت عنوان «الهفت والأظلّة» وأعاد التحقيق مصطفى غالب ونشر الكتاب تحت عنوان «الهفت الشريف» عن دار الأندلس سنة 1964م.

---

154. وذكر ضيائي أن المخطوطة تعود إلى القرن 11هـ والصواب أنها تعود إلى القرن 13هـ. ووهم دوسو حين قرأ في السند «البزّاز [الرازي]: «البزاري (al - Bouzâri)، راجع Ristoire et Religion des Nosairis p. XVIII.

(201) في كاتافقو، عدد 1، بعنوان مختلف: «كتاب الهفت الكبير للإمام جعفر الصادق»؛ وفي ماسينيون، عدد 5، بعنوان كتاب الهفت، نقلاً عن سليمان الأذني في الباكورة ص 32، 59، 61. وذكره هالم (Halm) في المنسوبات إلى المفضّل، عدد 5، بعنوان كتاب الهفت (والأظلة) هكذا؛ وفي ضيائي، عدد 264.

(202) انظر مراجعة Denis Marchand, Kitab al - Haft Wal - Azilla attribué à Al Mufaddal al - Ja'fi... In. IBLA n 94 (1961 - II) p. 196 - 7.

والكتاب يدور على محورين متلازمين رغم أبوابه السبعة والستين وهما: مسألة خلق الكائنات بدءاً وتكويناً، وتنقّل المؤمنين والكفار في الأكوار والأدوار ومختلف الهياكل والقمصان. ويفيد المحوران في فهم صفة الاعتقاد والوقوف على نظام الكون، ومعرفة وجه الترقّي وإدراك كيفية الخلاص[203].

ولا يخفى ما لهذه المرويات من وطيد العلاقة بما جاء في كتاب الصراط إلى حد أننا نظن أن كتاب «الصراط» وكتاب «الهفت الشريف» قد خرجا من مشكاة واحدة، وأن «الصراط» أصل لِ«الهفت».

2 ـ الحسين بن حمدان الخصيبي
(ت346هـ/ 957م)

أ ـ الترنيمات.

هي مقطّعات من شعر الخصيبي يترنّم بها المتعبّد في مواضع مختلفة من قُدّاس الإشارة، ذكرها سليمان الأذني في الباكورة، ص 42؛ 51 ـ 52 ـ والترنيمة الأولى تتركّب من ثلاثة أبيات على قافية الرّاء، يقرؤها الشيخ بعد الفراغ من تلاوة سورة الإشارة، والسجود، ومزج الخمرة. وفي الترنيمة إقرار بأنّ الحِكَم التي بثّها الخصيبي بين سائر المريدين هي من باطن العلم، وحقّ الديانة المأثورة عن سلمان.

ـ أما الترنيمات الثلاث الأخرى فيقرؤها الشيخ بعد سطر البخور (الباكورة ص 41 ـ 40)، ويختم بها صلاته. وتتعلّق الترنيمات الثلاث بتوحيد علي، وتعداد صفاته، والإقرار بالتعبّد له، والاستنجاد به لأنّه الخالق والمليك.

تفيد هذه الترنيمات في الوقوف على تحوّل النّص الشعري إلى جزء من النصوص شبه المقدّسة إن لم تعتبر مقدّسة أصلاً، وبها تُختم الصّلاة وتؤدّى العبادات.

---

(203) لقد عرّفنا بهذا الكتاب وحلّلنا مسائله في، «فلسفة التناسخ عند النصيرية من خلال الهفت الشريف للمفضّل الجعفي». في ابلا عدد 1963 (1989/ 1)، ص ص 107 ـ 127؛ س 164 (1989/ 2) ص 303 ـ 318.

ب ـ رسالة التوحيد[204]

مخطوطة باريس، عربي 1450. ورقة (42أ ـ 48ب). رواها أبو محمد علي ابن عيسى الجسري (ت. نحو 340هـ/ 951م)، عن الشيخ والمقصود به الخصيبي. وتدور الرسالة على مسائل كلّها في التوحيد يبيّنها الخصيبي من خلال قضيتين. وينصّ في آخر الرسالة على أنَّه روى العلم فيها عن أبي عبد الله الجنّان (ت. 287هـ/ 900م) (47ب)، وهاتان القضيتان هما:

في الإسم والمعنى، وبيانه أن الله هو اسم للمعنى، والاسم هو الذي ظهر به الله للخلق لينادوه به؛ ولا ينفصل الاسم عن المعنى (43أ)؛ والاسم قديم في النور ظاهر لأهل الوجود (44ب). وأسماؤه الحسنى خمسة هي التي يذكرها المؤمنون في «اللهم»، وهي: محمد وفاطر والحسن والحسين ومحسن (44ب)؛ ومنزلة الاسم من معناه كمنزلة الروح من الحكمة، قديمة في المعنى (45أ).

ـ في ظهورات المعنى، ووجهه أن كل الظهورات ذاتية معنوية أبدية صمدانية (42ب)؛ والله ظهر للناس ليدركوه بالمشاهدة ولو ظهر بالنورانية ما قَدَروا على ذلك، ويراه أهل المراتب على قدر منزلتهم، وهو ممتنع عن النعوت والصفات (42ب ـ 43أ). والظهور عند البشر ظهوران: ظهور أفْراج [يقصد فروج]، وظهور مزاج. والظهور الأول كما في سطر الإمامة. أمَّا ظهور المزاج فمثل ظهوره بالباب؛ والخالق لا يمازج بشراً، وإنّما ينظر إليه أهل المراتب حسب درجتهم (43ب). وليس في ظهور الفُروج أبٌ وأمٌّ وأخٌ.. وإنّما هو نور ظهر من نور (43ب).

تفيد هذه المسائل في فهم شيء من التوحيد عند النصيرية وتبدو جملة المسائل موافقة لما جاء في كتاب الهفت الشريف؛ وسنجد في كتاب الأصيفر خاصة تعميقاً لهذه المسائل بالشرح والمناظرة، والاستشهاد بمنسوبات مطوّلة إلى محمد بن نصير.

---

(204) في ضيائي، عدد 107. أشار إلى نسخة حديثة بخط إبراهيم محمد الجعفري، سنة 1990م دون ذكر للمكان.

ج ـ كتاب الدستور وهو كتاب المجموع[205]

يضمّ كتاب المجموع ست عشرة سورة ذكرها سليمان مرتّبة في الباكورة السليمانية، وذيّل كلّ واحدة منها ـ عند الاقتضاء ـ بتفسير وجيز مفيد[206]؛ ونشرت هذه السّور ضمن الباكورة لأول مرة ببيروت سنة 1863م على حساب صاحبها، وبعناية المبشّر ر. ج دودس (R.J.Dodds). وأشار دودّس (Dodds) إلى حذف بعض العبارات النابية[207]. ثم تولّى ساليزبوري (Salisbury) ترجمة جلّ الباكورة إلى الانكليزية بما فيها السّور المجموعة، ونشرها في مجلة (J.A.O.S)، الجزء 8، (1866) ص ص 30 ـ 308. ثمّ نشر كتاب المجموع ر. دوسّو (Dussaud) في ذيل كتابه «تاريخ النصيرية وعقيدتهم» (Histoire et Religion des Nosairis) بباريس سنة 1900م، ص ص 181 ـ 198، مع ترجمة إلى اللغة الفرنسية (ص ص 161 ـ 179). ونشر المجموع حديثاً ضمن كتاب الباكورة أيضاً عن دار لأجل المعرفة، ديار عقل بيروت سنة 1988، سلسلة «الأديان السرّية» عدد 7، وهي سلسلة يشرف عليها أبو موسى الحريري.

ولئن اهتمّ أوائل المستشرقين بكتاب المجموع وقرّروا أنّه أهم كتاب جامع لصلوات النصيرية وعقائدهم، فإن هذا الكتاب لا يزال يطرح قضايا خطيرة نجملها ـ دون ادّعاء حلّها ـ فيما يلي:

يبدو اتّفاق صريح أو سكوتي أحياناً على أن كتاب المجموع أو الدستور هو من تأليف الخصيبي. وقد ردّ هاشم عثمان هذا الرأي في الطبعة الأصلية من

---

(205) في كاتافقو، عدد 20؛ وفي دوسو، عدد 11، ص XIV - XV؛ في ماسينيون، عدد 24؛ في ضيائي،. عدد 220. وذكر سليمان الأذني في الباكورة أن المجموع هو كتاب الدستور، راجع ص 6 (لا كما ذكر ماسينيون)، 88، 92؛ وسمّي كتاب الدستور لأنه دستور الصّلاة عند النصيرية.

(206) راجع الباكورة، ص 7 ـ 34؛ والسورة التي لم تفسّر هي: 9، 15، 16.

(207) راجع: Edward salisbury, the Book of Sulaiman's First Ripe Fruit, Disclosing the Mysteries of the Nusairian Religion. in J.A.O.S. Vol. 8 (1866) p.228.

كتابه «العلويّون بين الأسطورة والحقيقة»[208]. ونرى مثله أن نصوص بعض السّوَر تقطع صراحة بأنها وُضعت بعد الخصيبي مثل السوَر الثانية، والثالثة، والرابعة، والخامسة والحادية عشرة، والثالثة عشرة، لأنها تذكر صراحة الحسين ابن حمدان الخصيبي وتثني على قدره وجلاله.

ونرى ـ يقيناً ـ أنَّ نصوص السّور ـ موضوع كتاب المجموع ـ إنَّما وُضعت على التعاقب والتدريج ويمكن في الكثير من الأحيان أن نؤرّخ لها تأريخاً تقريبياً. والسّورة الثانية قد ألّفت بعد وفاة محمد بن علي الجليّ (ت. 384هـ/ 994م) بدليل خاتمتها؛ والسورة الثالثة قد أُلِّفت أيضاً بعد وفاة أبي سعيد الميمون بن قاسم الطبراني (ت. 426هـ/ 5 ـ 1034م) بدليل آخرها؛ والسّورة الرّابعة واسمها «النسبة» أُلّفت حديثاً لبيان طبقات العلماء والمشائخ الرواة، ونصّها بتمامه شاهد على ذلك؛ والسّورة الخامسة تدلّ في خاتمتها على تقديس الخصيبي، وهي موضوعة ولا شكّ بعد وفاته، وادّعاء الخصيبية ديناً؛ والسورة الحادية عشرة، واضحة التأليف ـ بإشارة نصّها ـ بعد الميمون الطبراني، وبداية الافتراق، حين قال البعض من النصيرية بظهور علي بن أبي طالب من عين الشمس، وأولئك هم الشمسية، مخالفو القمرية؛ والسّورة الثالثة عشرة قد ألفت بعد وفاة الخصيبي، وانتشار أتباعه في الآفاق بدليل نصّ السّورة؛ إذ المقصود بـ«الشيخ» فيها هو الخصيبي[209].

(208) نسب ضيائي إلى هاشم عثمان ردّه على من نسب كتاب المجموع إلى الخصيبي، وأحال على الصفحة 79 من كتابه «العلويون بين الأسطورة والحقيقة»، وأشار إلى أن الناشر قد حذف من الكتاب عند إعادة طبعه عدّة أجزاء. وعندما رجعت إلى طبعتي كتاب عثمان سنة 1980 وسنة 1985، لم أجد ما أحال عليه ضيائي. وهو ما يدلّ على الحذف بالفعل تماماً كما حدث لكتاب تاريخ العلويين لمحمد أمين غالب الطويل عند إعادة طبعه ونشره عن دار الأندلس. ولم أتمكّن من الحصول على الطبعة الأولى لكتاب عثمان، وإنّي لأجهل تاريخها. راجع ضيائي، المرجع المذكور، ص 132 ـ 133.

(209) راجع الباكورة، ص 17، كذلك ديوان الشامي للخصيبي. مخطوطة مانشستر عدد 452 MS ورقة 3أ قوله: «. . . على ما نظمه الشيخ رضي الله عنه وأرضاه».

ثم إننا لا نجد في المنسوبات الأخرى إلى الخصيبي مثل الهداية الكبرى خاصة ذكراً لهذه السور، في حين نجد ما يماثل الاعتقاد فيها في ثنايا الأشعار التي نظمها في الشامي والغريب كما سيأتي في بابه.

ونظن أن نسبة المجموع بتمامه إلى الخصيبي افتراض وقول لا تشهد عليه نصوص السّور؛ ولا تقطع به عبارة الأذني: «. . . وهذا [الخصيبي] عندهم أعظم من كلّ من كان بعده، وهو الذي أكمل صلاتهم»[210]. ونرجّح - مع ذلك - أنّ للخصيبي أثراً هامّاً في وضع بعض السّوَر، نعتقد أنها النواة في المجموع، وتلاحقت عليها سور غيرها يلحقها شيوخ الفرقة عمّن تفرّد من علمائهم، كالطبراني والجلي من قبله. وتلك النواة قد تكون اشتملت على السّوَر التالية: 1، 6، 7، 8، 9، 10، 14، 15، 16، لمناسبة ما جاء فيها مضامين الأشعار الخصيبية.

«هل يمكن اعتبار هذه السّور معارضة للقرآن؟ ليس في العدد الضئيل للسّور النصيرية أي ذليل في نظرنا، لأنّ ما نجهل أوفر ممّا نعلم. والأجدى أن ننظر في مسألة المعارضة من خلال نصوص السّور.

- **فالسورة الأولى** اسمها الأول، وترجمها ساليزبوري (Salisbury) إلى الإنكليزية بقوله (the Commencement)[211]؛ واقتفى أثره ر. دوسو (Dussaud) حين ترجمها إلى الفرنسية بعبارة: (Le Commencement). وقد استخلصا هذا المعنى من عبارة السورة في بدايتها: «أستفتح بأنّي عبد استفتحت بأوّل إجابتي. . .»[212]؛ وقد نميل إلى غير هذا الفهم، فنظن المقصود بـ «الأول» هو علي بن أبي طالب المؤلّه في هذه السورة، والمقصود بالأول هو الأوحد، ذلك ما يُفهم من دعاء أبي شعيب محمد بن نصير الوارد في متن السورة: «يا غاية الغايات، يا منتهى النهايات (. . .) يا من أنوارك منك تشرق ومنك تغرب،

---

(210) راجع المصدر السابق، ص 16.

(211) راجع Salisbury، المرجع المذكور ص 308.

(212) راجع الباكورة، ص 7.

ومنك بدت [يقصد بدأت] واليك تعود...»[213]. وإذا استقام هذا، فإنّنا نراه أقرب إلى السورة السادسة واسمها السجود، ونرجّح أن ما قاله المستشرقان أصحّ في الاعتبار، لأن الغاية من السورة الأولى طلب الهداية بالعقيدة النصيرية من علي بن أبي طالب، وبهذا تضحي السورة الأولى، مقابلة لسورة الفاتحة القرآنية وتذكّر بدايتها: «قد أفلح من أصبح بولاية الأجلح» بالآية الأولى من سورة المؤمنون (23).

- **وفي السورة الثانية** دعاء إلى علي بن أبي طالب، ذات الإله، وشرح للعقيدة فيه، وكشف عن المسوخيات شرحاً يذكّر بكتابي «الصراط» و«الهفت الشريف» والمقصود بأمير النحل، هو أمير المؤمنين[214]، ولا يتّضح في عبارة السورة قرينة واحدة دالة على معارضة النصّ القرآني. والسورة بتمامها دعاء؛ وكذلك الأمر في **السورة الثالثة** واسمها تقديسة أبي سعيد [الطبراني].

- **وتعتبر السورة الرابعة** وهي سورة النسبة هامّة في الكشف عن نسب المشيخة والرواية في الدين، وليست بمتنها معارضة لأية واحدة من القرآن. والظن أنّها ألّفت أيام الافتراق، لمنع الرواية في العقيدة عن غير الأصول التي عليها «الإجماع» وفيها «الاتفاق»، من باب ردّ الابتداع في الديانة.

- **أما السورة الخامسة** واسمها الفتح، فشأنها في معارضة النص القرآني صريح وتفصيله أن هذه السورة قد تضمّنت في بدايتها سورة النصر القرآنية بتمام آياتها. وأردف النصيريون عقيدتهم في عليّ الإله والباب والأيتام.. وهو ما يشير إلى نظام لا يذكر منه النصيريون شيئاً في هذا المقام.

- **وفي السورة السادسة**، سورة السجود ما يذكّر بسورة السجدة القرآنية (32) ولكنّنا لا نجد فيها غير دعاء إلى عليّ وتفصيل في وحدانيته، وصفاته، وتشعّب ذاته، وانفراده، وهو مماثل ما سبق في آيات التوحيد. أمّا المعارضة للنصّ القرآني، فلا أثر لها.

---

(213) راجع الباكورة، ص 7.

(214) تعني العبارة أيضاً أمير الملائكة.

- **وفي السورة السابعة،** سورة السلام، استهلال بالآية 79 من سورة الأنعام (6) القرآنية مع بعض التغيير، وتفصّل السّورة النصيرية في بقية المتن نظام الأوّل والباب والأيتام، ووجوه الاتصال بينهم، والتسليم على بعضهم بعضاً، وهو جانب آخر من غرض التوحيد.

- **وليس في السورة الثامنة** سورة الإشارة غير الإبانة عن الإيماء إلى استخلاف علي في غدير خم، ثم تفصيل في توحيد علي وصفاته، وتنبيه إلى عيد الغدير وفي هذا كلّه خلوّ من معارضة النصّ القرآني. وكذا الأمر في **السورة التاسعة** المسماة بالعين العلوية، فإنّنا لا نجد فيها غير دعاء إلى عليّ، مفيد في فهم عقيدة النصيرية في التوحيد. تبدو السورة منقوصة، بتراء.

ويتجلى في **السورة العاشرة،** سورة العقد إقرار بأن علي بن أبي طالب هو الله، وأن النار مثوى للكافرين والروضة جنة للمؤمنين، وفيها بيان للعرش. وليس فيها إشارة واحدة إلى معارضة القرآن، أما صورة العرش وحامليه فتحتاج إلى تحليل ضاف يكون في بابه.

- **وفي السورة الحادية عشرة،** سورة الشهادة، استفتاح بالآيات القرآنية: 18 و19 و53 من آل عمران (3)، واستشهاد أهل المراتب والحجاب والباب على أن المعبود هو عليّ بن أبي طالب، وأن الباب هو سلمان، وأنّ الذي شرع الدين هو الخصيبي، وفي الختام إبانة عن الدّين النصيري. والمذهب الخصيبي، والفقه الميموني. . وبهذا تستثمر الآيات القرآنية لتتمحض للعقيدة النصيرية.

- **وفي السورة الثانية عشرة،** سورة الإمامية إقرار بالعبودية لعلي وقول في التوحيد مماثل لما قيل في السورة السابقة، ولا معارضة للنصّ القرآني.

- **وفي السورة الثالثة عشرة،** سورة المسافرة استهلال بالآية القرآنية الأولى من سورة الحديد: 57. وليس بعد ذلك سوى إجلال للخصيبي وتلامذته المختصين حاملي الديانة النصيرية. ويناسب ما في السّورة ما ذكره سليمان الأذني عن الدعوة النصيريّة أيام الخصيبي في الباكورة ص 17.

ـ **وتعتبر السورة الرابعة عشرة**، سورة البيت المعمور، معارضة للقرآن، إذ استهلت بالآيات الستّ الأولى من سورة الطور القرآنية، ولما بلغت السورة ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَٰقِعٌ﴾ (52/ 7) استؤنفت العبارة النصيرية في توحيد علي وشرح البيت المعمور، بأنّ البيت هو محمد وأن سقفه أبو طالب، وأرضه فاطمة بنت أسد، في حين تكون أركانه محمداً وفاطراً والحسن والحسين، . . وفي هذا التأويل معارضة تامّة لأصل الحجّ وأحكامه كما جاءت في الإسلام.

ـ **وليس في السورتين الأخيرتين**، الحجابية والنقيبية ما يدلّ على معارضة للقرآن، لا في الأسلوب ولا في تأويل نصّ من نصوص الآيات.

والظاهر من كل هذه النصوص النصيريّة المقدّسة أنّها على الأغلب أدعية تمخّضت لتؤلّف شبه آيات تؤدّى بها العبادات والصّلوات خاصّة. ولا فائدة ـ في نظرنا ـ من عرضها على الآيات القرآنية لفساد العبارة الغالب على النصوص النصيرية.

أشار سليمان الأذني في الباكورة إلى ست عشرة سورة، وليس في عبارته ما يفيد قطعاً بأنّ المجموع لا يحتوي على غيرها. وإنّما ذكر تلك السّور في عبادة علي بن أبي طالب[215].

إلاّ أنّه يذكر سورة أخرى تعتاض بها المرأة النصيرية عمّا يصلّي به الرجال ويتلونه من السور المذكورة، وهي سورة رفع الجنابة. ونفضّل إلحاقها بالمجموع لأن الرجال ـ تماماً كالنساء ـ يتطهرون من الجنابة بتلاوتها[216] ـ وليست من السّور والأدعية الداخلة في الأعياد حتى تلحق بمجموع الأعياد.

وليس في هذه السورة معارضة للقرآن غير أنّها تردّ تشريع الغسل والتيمم المعروفين. وبها عبارات نابية حذفت، وسألت عنهما من أثق به في حمص أيام مقامي بها سنة 1988م، فتحرّج، ثم شرح العبارة الأولى مبتسماً: «ترفع عنّي

---

(215) راجع الباكورة، ص 7.

(216) المصدر نفسه، ص 33.

هذه النجاسة من «كسّي» إلى رأسي»، ورفض أن يتمم العبارات الأخرى. والمرجّح عندي أن أشخاص الثلاثة غير المذكورين هم: أبو بكر وعمر وعثمان، وأن العبارة التي حذفت تأدّباً هي إحدى العبارات الدّالة على الفَرْجِ.

يبدو من هذه السّوَر أنها تدور على غرض أساسي هو الإقرار بألوهيّة عليّ، وتشرح صفاته وتجلياته شرحاً وجيزاً. ثم إنها أحياناً قليلة تبرز مسألة التناسخ من خلال الدعاء والتلبية، إبرازاً يدلّ على تأويل الجنّة والنار على غير المحامل القرآنية. وقد اتّصفت تلك السّور بالاقتضاب والإيجاز فسهل حفظها. وقد خلت بسبب هذا الإيجاز من تفصيل القول في الكفار والجدل، والتشريع للأتباع المؤمنين، وهو ما تضطلع به القداسات عندهم وكذلك أعمال مشائخهم.

ب ـ ديوان الشامي[217]

مخطوطة مانشستر عربي 452، ورقة 1 أ ـ 83ب. وتحتوي على 57 قصيدة وقطعة تعدّ كلّها 1427 بيتاً، يضاف إليها قصيدة منسوبة إلى صالح بن عبد القدوس (ت. نحو 161هـ/ 777م) (72أ ـ 73ب)، وليست له من خلال مقارنتها بشِعره المشهور؛ وقصيدة أخرى أشار الناسخ إلى أنّها منحولة (82ب ـ 83أ). ونسخ المخطوط عبد الله ابن الشيخ حسين بن الشيخ محمد المخلص لستّة أيام خلت من المحرّم، دون ذكر للسّنة. (83ب).

وفي الديوان بيان لباطن العقيدة النصيرية، وديانة الخصيبي. ويدور ذلك على محاور بدت مطّردة في كامل الديوان:

1 ـ تأليه علي بن أبي طالب (17ب، 18أ، 19أ، 77ب...) وتعداد

(217) في ماسينيون عدد 23، في ضيائي، عدد 91، ويذكر مخطوطة أخرى بمكتبة الظاهرية وعدد 247، ورقة 1 ـ 82، تم نسخها سنة 1332هـ [1905م]؛ ويشير إلى شرح مجهول المؤلف على الديوان. مخطوطة الظاهرية، عدد 3629 في 309 ورقات، من سنة 1339هـ [1920م]، ولم نعثر عليه.

صفاته شرحاً للتوحيد: فهو فرد صمد واحد أزل، قديم تنزّه عن المَثَل (5أ، 9أ، 12أ، 24ب. .) وهو متجلّ في المقامات والحجب (52ب. . .) والله محتجب في خمسة شبهت في الأب والأم والأزواج والولد (5ب) والمقصود أصحاب الكساء الخمسة.

2 ـ شرح المراتب العُلوية والسفلية بياناً لتردد الخلق بين مؤمنين وكفار في الحيوات والقمصان (26ب. .).

3 ـ بيان ما حدث في يوم الغدير، من إشارة الاسم (محمد) إلى المعنى (علي) (9أ. .) وفي ذلك أنشد الخصيبي قصيدة مطوّلة تامَّة العناصر من استخلاف محمد علي، وتفصّل صفات الله وفردانيته وقدمه، وبيان رسالة محمد عن علي إلى الحديث عن المنكرين ومآلهم في المسوخيات، والثناء على رجعة المؤمنين، وشتم أوائل الخلفاء.

4 ـ شرح مراتب الكون ونظامه (7أ ـ 26ب).

5 ـ تأويل عبادات الصلاة والزكاة والحج والصوم بأنها أسماء أشخاص (65أ ـ 65ب).

6 ـ الردّ على أهل الفرق الأخرى واتّهامهم بتحريف القرآن، والفخر بالغلوّ ونعت الغير بالمقصّرة (30ب؛ 31ب؛ 33أ؛ 36أ؛ 18ب؛ 19ب؛ 24أ. . .)؛

7 ـ الفخر بالديانة النصيرية والثناء على الكوفة وطوس وسُرّ مَنْ رَأى (20 ـ 21أب، 24أ، 48ب؛ 49ب).

تبدو هذه الأشعار جميعاً نظماً في عقائد النصيرية الأولى ومقالاتها في علي والمعنى والاسم والباب والأيتام وسائر أهل المراتب التي فصّلتها المرويات عن جعفر الصادق فيما يذكر المفضّل في كتاب «الهفت» خاصّة. ولهذا الاهتمام تتجلّى هذه النصوص الشعرية مفيدة للغاية في جانبين على الأقلّ:

1 ـ في تعيين علاقة أشعار الخصيبي بالنصوص المنحولة المنسوبة إلى

جعفر الصادق أو الإمام الرضا برواية المفضل بن عمر الجعفي. ويمكن بذلك التعيين أن نفسّر لِمَ ادّعت النصيرية تلك النصوص واحتجّت بها. ويحيل هذا بدوره على فهم الظروف التي أُلّفت فيها تلك النصوص المنحولة.

2 ـ تحديد أوائل المقالات النصيرية وملامح عقيدتها أيّام الخصيبي، ليسع الإشارة إلى دقائق التحوّل في النّصوص النصيرية المتأخرة ثم الحديثة. ويوقف هذا التحديد على منزلة الخصيبي في تاريخ تلك العقيدة الغالية.

ج ـ ديوان الغريب(218)

مخطوطة مانشستر عربي 452، ورقة 84أ ـ 122أ وتحتوي على 41 قصيدة وقطعة تعدّ جميعاً 657 بيت. ويذكر جامع الديوان في آخر المخطوطة أن «الخصيبي – رضي الله عنه – لم يكن عاجزاً عن الصمت ومداراة هذا العالم (. .) وإنّما اقتدى بقول مولانا العالم الباقر منه الرحمة. قال: إذا ظهرت البدع وكتم العالم علمه فعليه لعنة الله. فلهذه العلّة وأمثالها أشهر نفسه واشتهر بالسبّ والتوبيخ لجميع الطوائف الجاحدة للتوحيد الحائدة عمّا سنّ الرسول منه السلام». (ورقة 122أ).

وفي القصيدة الأولى يذكر الخصيبي سند علمه: المفضّل عن جعفر، وكذلك جابر عن أبي جعفر الباقر، يروي جميعهم أن للمهدي «أحكاماً سماوية» (85أ). وتدور أغراض الديوان على:

1 ـ التوحيد، وفيه تفصيل لصفات الله من غائب وحاضر وقائم وقاعد وكامن وثائر وصامت وناطق (85أ)، وهو الذي يبسط الرياح ويصرّفها (102ب)، لا يحاط في الصفات ولا في الذات (119ب ـ 120)، يتوسل إليه بالحجاب الذّاني (119ب) وكذلك بمحمد وأبي

---

(218) في ماسينيون، عدد 23، في ضيائي، عدد 98.

شعيب ابن نصير (119أب).

2 ـ رجعة المهدي، وفي عهده تكثر الخيرات وتجري الأنهار بالخمر (86ب ـ 87ب) وينزل بجنب الكعبة يتلو جميع الكتب (87أ).

3 ـ الردّ على الفرق الأخرى مثل الكيسانية والشريعية والإسماعيلية والواقفة، ويفخر في الوقت نفسه بعقيدته (89أ)؛ ويتّهم المخالفين بتحريف القرآن (94أ).

4 ـ الشكوى من المقام بحلب والضيق من أهل العصر (107أ ـ 112أ). ويوصي الخصيبي، وقد ضاق بأهل عصره والمخالفين بأن لا تشرب الرّاح إلا مع أخي ثقة في الدين (103أ). وهذه الغربة التي أحسّ بها الخصيبي وقتها هي التي طغت فسمّي الديوان بها.

يختلف ديوان الغريب عن سابقه في إفراد مقطعات عديدة لرجعة المهدي، وفي الغرض الذّاتي الذي برز في بعض المقطعات. والديوان في ما عدا ذلك ديوان واحد.

وتفيد مسائل ديوان الغريب في تصوّر النصيرية ـ من خلال الخصيبي ـ لحدث الرجعة واختلافه عن تصوّر الاثني عشرية. واللافت أنّنا نجد هذا الغرض في كتاب الهفت ولا نجده في كتاب الصّراط.

وتعتبر مسائل هذا الديوان وثيقة العلاقة بالجدل الديني، وإن كنّا لا نجد فيها شتماً للخلفاء كما عثرنا في الدّيوان السّابق. ولا يسعنا إغفال إشارة الخصيبي إلى تحريف النصّ القرآني في ديوانه، وهو ما ستضطلع النصوص في أحكام الحج والزكاة والصلاة ببيانه عند تفسير النصوص القرآنية بعد الخصيبي.

د ـ كتاب الهداية الكبرى[219]

مخطوطة آية الله مرعشي نجفي ـ قم. عدد 2973، تحتوي على 132 ورقة من القطع الكبير. وتمّ النسخ على يد ميرزا يوسف بن علي في يوم الأربعاء التاسع من ربيع الأول سنة 1315هـ/ [1897م]. وقد أهدى الخصيبي هذا الكتاب إلى سيف الدولة ونشر هاشم عثمان جزءاً من الكتاب، وتبدو النسخة غير مطابقة للكتاب الذي بحوزتنا[220].

والكتاب خبر يرويه الحسين بن حمدان الخصيبي:

- عن منصور بن ظفر عن أحمد بن محمد العريضي الخطيب ببيت المقدس لعشر بقين من جمادى الأول سنة اثنتين وثلاثمائة 302هـ/ [914م] عن نصر بن الجهضي عن علي الرضا بن موسى عن أبيه عن جعفر بن محمد عن أبيه محمد بن علي عن أبيه علي بن الحسين عن أبيه الحسين بن علي عن علي بن أبي طالب.
- ويُروَى الخبر من جهتين أخريَيْن: عن جعفر بن محمد بن مالك البزاز الفزاري؛ وعن محمد بن موسى الحسيني عن أبي محمد الحسن بن علي الحادي عشر (2ب).

ويشتمل كتاب الهداية على أسماء النبي وعلي بن أبي طالب بالهندي والعبراني والعربي وأكثر الصّفات المختلفة، وفاطمة الزهراء والأئمة الراشدين [كذا] الحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وعلي بن محمد والحسن ابن علي، والغائب المنتظر (2أ) وهو المسمّى أيضاً بتاريخ الأئمة.

واستهل الكتاب بتاريخ محمد وأسمائه ثمّ خصّص قسماً لكلّ إمام مع ذكر أبوابه.

---

(219) في ماسينيون، عدد 21؛ في ضيائي، عدد 262.

(220) هاشم عثمان، العلويون بين الأسطورة والحقيقة، بيروت 1980، ص ص 229 ـ 297.

والمفيد من مسائل الكتاب:

1 ـ ظهور الجانب الجدالي، إلى حدّ نسبة قصيدة إلى أبي بكر في ردّ الصيام وتحريم الخمرة (14أ).

2 ـ تاريخ النصيرية للأئمة، وإقرارهم بمعجزات عليّ وغيره من الأئمة الاثني عشر، والإسهاب في خلق الإمام وعنصره (28أ، 51أ، 69ب، 76أ).

3 ـ الإشارة إلى بعض القرآن الذي أسقطه المصحف الإمام (17أ).

4 ـ تصوّر النصيرية للأيام والشهور والزمن عموماً (88أ؛ 93 أ - ب).

5 ـ قصة خلق العالم والأئمة (93ب ـ 113أ ـ ب).

6 ـ بابيّة المفضّل بن عمر الجعفي ومحمد بن نصير (117ب؛ 119ب؛ 124ب؛ 129ب) والثناء عليهما وعلى أبي الخطاب أيضاً (125ب . .).

وهذه المسائل جميعاً مهمّة في الوقوف على فهم النصيرية للإمامة والبابية بكل متعلّقاتها الراجعة إلى الاعتقاد عندهم ومنها: القول في القرآن، وسقوط بعض الآي، والإخبار عن المعجزات، وبيان وجه الخلاص بالإيمان على أي نحو يكون.

هـ ـ مسائل[221]

رواها أبو عبد الله بن هارون الصائغ عن شيخه الخصيبي. مخطوطة باريس. عربي 1450. ورقة 48ب ـ 51ب، وجاء في آخرها إشارة إلى بعض السقوط: «يا واقف على هذا الخبر، وجدناه مكتوباً بخط عمران حمد، ووجدنا فيه كلاماً كثيراً حائداً عن ميزان التوحيد، وعمران كان فيلسوف زمانه» (51ب).

وتجتمع مسائل النص على البحث في المعنى والاسم والظهور، شرحاً

(221) في ماسينيون، عدد 30، في ضيائي عدد 224.

للتوحيد وكيفيته. وبيانه أن الاسم من المعنى كالثلج من الماء (50ب)؛ ولا تفرّق بين الاسم والمعنى، وإن ظهر بذلك الاسم دونما سواه (49أ) لأن الاسم من نور المعنى، وبه ظهوره (49أ)؛ والاسم نفسه يظهر بألف اسم وألف صفة، وهي كلّها اسم واحد للمعنى لأنه الظاهر بها والمسمى بها (50أ)؛ والموحّد هو مَنْ عَبَد المعنى بحقيقة الاسم، والكافر هو مَنْ عَبَد الاسم من دون المعنى، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك (50أ).

تطرح هذه المسائل تماماً ما جاء في رسالة التوحيد، ويدلّ ذلك على الجانب الهام الذي تدور عليه المناظرات في باب التوحيد، وهو ما لخّص في عنوان الكتاب المنسوب إلى ابن نصير: المثال والصورة، وموضوعه هو التجلّي في جسم مشهود يدعى باسم معلوم. ولا شك أنّ هذه المسألة سليلة مناظرات المسلمين مع المسيحيين في التجسّد.

3 ـ شهاب الدين بختيار ابن أبي منصور رأس باش الديلمي الأعجمي وهو ابن الحسين بن حمدان الخصيبي (ت. 385هـ/ 996م)

ـ ديوان الغسق[222]

مخمّس مخطوطة مانشستر عربي D /452. ورقة 191أ ـ 214أ وتمّ نسخها سنة 1123هـ [1711م] على يد [عبد الله] ابن الشيخ حسن ابن الشيخ محمد ابن الشيخ عبد الباسط ابن الشيخ ذاعر ابن الشيخ شهاب الدين ابن الشيخ محمد

(222) في ماسينيون، عدد 26؛ ونسبها إلى الحسين بن حمدان الخصيبي، وسمّاها عقيدة الديانة ولم يذكر ورقاتها في مخطوطة مانشستر؛ وفي ضيائي، عدد 167، وكذلك عدد 202 وقد اقتفى أثر ماسنيون في التسمية، وأشار إلى مخطوطة الظاهرة عدد 247 عام، وقرأ في الشطر الأول الغاسق/الفاسق، والأوّل أصحّ بالنظر إلى الاعتقاد النصيري. ولاحظ ضيائي أنه رأى هذا الاسم: عقيدة الديانة في مخطوطة باللاذقية. راجع كتابه المذكور، ص 128.

المخلص... وهو برسم الأخ العزيز... الشيخ حسن ابن الشيخ محمدّ ابن الشيخ علي ابن الشيخ محمد الحاسكي.

ويُعِدّ المخمّس 135 مقطع، ولطوله اعتبره صاحبه ديواناً سماه الغسق. وهو في باطن العقيدة النصيرية، يبتدىء ببيان المعنى وتوحيده والإقرار بأنه اخترع الحجاب (195ب)؛ وهو الواحد المنزّه عن الزوجة والولد (196ب) رازق الخلق من عنده، وأن الاسم اخترع بأمره (96ب). والحجب سبعة: آدم ونوح ويعقوب وموسى وسليمان وعيسى ومحمد (196ب). ثم شرح الشاعر أشخاص الصلاة، والحج والجهاد (205أ) وتأويل الأيام (206أ)، وعدّد أبواب الأئمة، مشيراً إلى بابية المفضل بن عمر الجعفي أيام علي بن موسى ومحمد بن المفضل أيام محمد بن علي بن موسى، ومحمد بن نصير أيام الحسن العسكري (208ب - 212أ).

ويبدو من هذه المسائل مطابقة ثانية لما جاء في ديواني الخصيبي، الشامي والغريب، وهذا مفيد في فهم شعاب العقيدة النصيرية في التوحيد، وخلق الأئمة، وتأويل العبادات التي اعتبرها الإسلام من أركانه. وفي القصيدة/ المخمس دليل على أن العقائد الخصيبية لم تتطور بعد، ولا فرق بين الابن وأبيه.

4 - أبو الحسن محمد بن علي الجلّي
(ت. 384هـ/ 994م)

رسالة في باطن الصلاة[223]

ذكرها ضيائي في المصادر العلوية، عدد 106 (ص95) وقد تفضّل بذكر أبوابها الواحد والسبعين من مخطوطة شخصية حديثة النسخ (سنة 1963م).

ولئن لم يفصّل متنها لمنافاة المقام وتكتّماً فإنّ في تفصيله للأبواب ما يدلّ

---

(223) في ماسينيون، عدد 31، . مشيراً إلى أنه من مجموعته الخاصة.

على أهمية هذا النص لأنه الوحيد الذي نظفر فيه بتفصيل لتأويل عبادة الصلوات وأحكامها وفقهها تفصيلاً لا نجده عند سابقيه لحرصهم على الإجمال في العبادات كلّها.

ومثل هذه الرسالة في باطن الصلاة في الشمول والإبانة عن معتقدات النصيرية في هذه العبادة عينها مثل مجموع الأعياد للطبراني حين يشرح تأويل كل دعاء في كلّ مناسبة تحييها الفرقة وتحتفل ـ عبادياً ـ بها. فالنصّان من هذا الباب متكاملان.

5 ـ علي بن عيسى الجسري
(ت. نحو 340هـ/ 951م)

مسائل أملاها على أبي عبد الله هارون صايغ[224]

مخطوطة باريس، عربي 195، ورقة 176ب ـ 179أ.

جاء في المخطوطة أن هذه المسائل جرت في شهر رمضان سنة 340هـ/ [951م] (176ب). وأشار الصايغ إلى أنّه رتب المسائل التي ألّفها شيخه الجسري، وينسب إلى أبي شعيب محمد بن نصير تأويله للإسراء، بأنه المسري به على الحقيقة هو المقداد، وأنّ الإسراء أصلاً هو الارتقاء من درجة. والمسجد الحرام الذي بلغه المقداد هو مرتبة البابية (177أ ـ 177ب)، وينسب إليه أيضاً تأويله الجيم بأنّه جيم الجلال لا جيم الحروف، وهو قنبر. (178أ).

إن هذه المسائل على اقتضابها الشديد تساعد على فهم جانب آخر من الاعتقادات النصيرية في قضايا جزئية عليها جدل بين أهل الفرق، ومنها الإسراء بمحمد، الذي اعتبره معاوية رؤيا لا غير.

(224) في ماسنيون، عدد 38؛ في ضيائي، عدد 243، وأجمعا على أنها «مناظرة أملاها..» ووجدنا في نص «المخطوطة» مسائل أملاها.. باريس 1450 ورقة 176ب.

6 ـ أبو سعيد ميمون بن قاسم الطبراني الملقّب بالشاب الثقة (ت. بعد 426هـ/ 1034م)

كتاب سبيل راحة الأرواح ودليل السرور والأفراح إلى فالق الإصباح المعروف بمجموع الأعياد(225)

حقّقه ونشره ر. شتروطمان في مجلة الإسلام (Der Islam) المجلد 27 (1943 ـ 1946) ص ص 3 ـ 272. ونبّه ضيائي إلى مخطوطة موجودة في مدينة العلويين [اللاذقية] وتحتوي على 187 قطعة تمّ نسخها سنة 1329هـ/ 1911م](226).

والكتاب خبر رواه الميمون بن قاسم الطبراني عن أبي الحسين أحمد بن محمد بن إسحاق الجهميدي حدثه إياه بطرابلس الشام يوم الأحد لليلتين بَقِيَتا من ذي الحجة سنة 398هـ. [1007م]، وهو يرويه عن الخصيبي، عن أبي الحسن علي بن القاسم الأهوازي عن عبد الله بن محمد بن مهران، عن محمد ابن سنان، عن العالم [وهو جعفر الصادق] وقد جاءه سائلاً يشكو إليه التباس معرفة الأعياد العربية والعجمية والأيام التي ذكرها الله. (ص ص 3 ـ 5)، وأجمل الصادق لمحمد بن سنان أسماء الأعياد العربية، وأسماء الأعياد الفارسيَّة، وتأويل تلك الأعياد وما يجري فيها من الخُطب والزيارات.

وتضمن الكتاب أبواباً أربعة عشر:

1 ـ في أخبار شهر الصيام، وتأويل أيامه الثلاثين وما جاء فيه من الثناء والإجلال والنّسبة إلى الله، وتفصيل الدّعاء فيه.

---

(225) ذكره كاتفقو في رسالة إلى دي فلدنبروخ (De Wildenbruch) في J.A. فيفري 1848) ص ص 149 ـ 168/ في ماسنيون، عدد 41؛ في ضيائي، عدد 136.

(226) عرّف ماسينيون بالمجموع وحلّل أهم مسائله في مجلة العالم الإسلامي (Revue du Monde Musulman) المجلد XIIX (1922)، ص ص 57 ـ 60.

2 ـ في ذكر عيد الفطر وتأويل اسمه، وشرح الخطبة فيه، والدعاء بما يشير إلى التوحيد النّصيري.

3 ـ في ذكر عيد الأضحى، وتأويل اسمه، وذكر دعائه، وتفصيل أشخاص السبعين الذين لا ينجبون، وهم المخالفون وقد سمّاهم، وسمّى منهم الأربعين الشاهدين بالزور (ص 36 ـ 37)، ثم بيّن العالم خطبة عيد الأضحى.

4 ـ ذكر عيد الغدير، وتأويل مسائل، وإيراد قصيدة فيه للخصيبي (ص 55 ـ 60). وشرح لدعاء الغدير (ص60 ـ 62) والخطبة يومها (63 ـ 64) وما خطبه وقتها علي بن أبي طالب، والصلاة يومها (ص80)، وذكر خبر الفهري (ص81 ـ 84) في ردّ استخلاف علي يوم الغدير.

5 ـ ذكر عيد المباهلة، وشرح أصحاب الكساء، وتفصيل التجليات (ص87 ـ 93) وتأويل حرف اللام بأنه التجلي (ص93 ـ 94)، وذكر لدعاء عيد المباهلة (ص95 ـ 96).

6 ـ ذكر عيد الفِراش، وهو قضاء علي ليلة في فراش الرسول، وقد استشهد الطبراني فيه بالهداية الكبرى للخصيبي (ص97)، وذكر قصيده للصائغ في المناسبة (ص104 ـ 105)، وبيان لدعاء عيد الفراش (ص105 ـ 106).

7 ـ في ذكر عيد عاشور [كذا] والإقرار بأن الحسين لم يمت وإنما شُبّه لهم (ص 107 ـ 108)، وفيه استشهاد بمنظومة للخصيبي على أن الحسين هو عيسى ولا فرق (ص 108؛ 110 ـ 115)؛ وفي الخبر شرح للغيبة والظهور (ص 115 ـ 117)، وذكر ليوم الطفوف (ص116 ـ 124)، والزيارة في ذلك اليوم (ص124 ـ 126)، وذكر خبر علي بن أحمد الطوبائي في يوم عاشور (ص 126 ـ 131)، والدعاء فيه (ص131 ـ 132).

8 ـ مقتل دلام (عمر بن الخطاب) (ص133 ـ 143) والدعاء في هذا اليوم (ص143 ـ 153).

9 ـ في خبر ليلة النصف من شعبان وما يجب العمل فيها من العبادات، وتأويلها، وبيان الزيارة فيها (ص154 ـ 155)، وشرح خبر محمد بن سنان الزاهري (ص155 ـ 158) وبيان الزيارة النميرية (ص158 ـ 160) والثانية والثالثة (ص161 ـ 163)، وذكر الدعاء فيها (ص163 ـ 164) وشرح خبر ضلال ووبال (أبو بكر وعمر) (ص165 ـ 170)؛

10 ـ ذكر ليلة الميلاد، وتبرير التبرّك بها (ص177)، ودعاء عيد الميلاد، (ص177 ـ 179).

11 ـ ذكر السابع عشر من آذار، والدعاء فيه (ص180 ـ 187).

12 ـ ذكر يوم النوروز وبيان عمل الفُرس فيه، (ص190)، واستشهاد بمنظومة للخصيبي في التوحيد والثناء على أهل المراتب (ص190 ـ 191)، وبيان لتأويل النوروز (ص195 ـ 206) وما يجري فيه من الطاعات وأعمال البرّ (ص206 ـ 207).

13 ـ خبر يوم الخميس الكبير والدعاء فيه، والخطبة (ص175 ـ 179).

14 ـ في الدعاء للمهرجان (ص223 ـ 229).

تتّضح أهمية هذه المسائل في أربعة جوانب.

- إن هذه الأعياد والاحتفالات التي تعقدها النصيرية في مناسبتها عبارة الأصول الاعتقادية التي آمنت بها الفرقة وصاغتها في حديثها عن الذات المعنوية. وخلق الاسم محمد، واختراع الحجب، وتنظيم أهل المراتب فالأعياد في النهاية مدخل آخر إلى فهم التوحيد النصيري والخلق والخلاص.

- إن هذه الأعياد بتأسّسها على العقيدة توقف على تمثل الطبراني للمضامين الدينية التي سبقته وقدرته على الإضافة سواء بالصياغة أو

الشرح لما سبق مُجملاً، أو الابتكار على أصول سلفه. وإذا ما لاحظنا اطراد الاستشهاد بالخصيبي، احتجنا إلى المقارنة بين الأصول الخصيبية كما وردت على لسانه، وتوظيفها في عبارة الطبراني. ويسمح هذا بتتبّع ملامح التشكّل فالتحوّل في العقيدة النصيريّة.

- إن علم الباطن في الأعياد والعقائد النصيرية مفيد للغاية في طرح قضية التأويل للنصوص القرآنية والأخبار الإسلامية، ما تعلّق منها بسيرة الرسول أو الفترة التكوينية برمّتها، وخاصة منها عهد الصحابة. ولكن في قصّ الأعياد وجهاً طريفاً يتمثل في حبك الأساطير الغنيّة بمخيال الفرقة، وطبائع عمرانها. ومن اليسير على الباحث أن يقتنص المنزع الجدالي، وتصويره كأحسن ما يكون الوصف كأنْ يصبح عمر بن الخطاب هو المذبوح وهو الفدية في عيد الأضحى، أو أن يخصص لمقتل دلام (عمر بن الخطاب) خبر مثير، وكذلك لضلال ووبال (أبي بكر وعمر).

- إن أعياد النصيرية، كما جاءت في المجموع، أمشاجٌ من «أعياد عربية» ومسيحية وفارسية، ويحتاج مثل هذا التمازج إلى تعليل نسبته من خلال البحث في نشأة العقائد النصيرية وانتسابها إلى المحيط الثقافي - العقدي الذي استقامت فيه. ولا يفوتنا إبداء ملاحظة في تعبير الطبراني عن الأعياد الإسلامية بالأعياد العربية، ويدلّ هذا على مزج العرق بالدين وإبراز أحدهما متى كان ذلك ضرورياً وخادماً للغرض كفصل العرب عن الفُرس.

7 ـ حمزة بن شعبة الحرّاني
(ت. أواسط ق 5هـ/ 11م؟)

كتاب حجّة العارف[227]

لم نعثر من هذا الكتاب إلاّ على باب الصفة والموصوف. مخطوطة باريس 1450 ورقة 51ب ـ 53أ. تمّ نسخة سنة 1208هـ على يد أسير بن مصطفى ابن حسن.

ويشتمل الباب على شرح للاسم والمسمّى، والأول هو عبارة تدلّ على معنى باتّفاق عليه، في حين تنوب الصفة مناب الاسم وقد تقوم مقامه، وتؤدي عن معناه (ورقة 51ب) والفرق بين أسماء الباري وأسماء الخلق أن الأولى أسماء أشخاص وقع بها المنطق، وهي من ثم دليل الوجود، والثانية هي عبارة (ورقة 52أ). وأمّا من جهة الباطن فالله هو محمد باطنا، ومحمد هو ظاهر الله، فإذا ظهرت القدرة فهي من الله، وإذ ظهر العجز فهو من الحجاب البشري، (ورقة 52ب)؛ وإنّ معنى الله هو الله، وعليّ هو محمد وليس محمد هو علي لأنّ القدرة ذاتية في المعنى كالحرارة الذاتية في النار (ورقة 53أ).

تبدو هذه المسائل تقليدية في المنظور الاعتقادي النصيري إلا مقالة واحدة، وهي أن يكون العجز من الحجاب، والمشهور من مرويات النصيرية أن الله عندما يظهر في محمد فإنما يزيل محمداً ليقوم مقامه، وعندما يظهر العجز، فإنّما العاجزون رأوه كذلك لأنّ رؤيتهم له تكون على قدر منزلتهم ومرتبتهم. وقد عالج هذه المسائل كتاب المثال والصورة المنسوب إلى ابن نصير، وبه استشهد محمد بن شعبة الحرّاني (ت. ق5هـ/ 11م؟) في كتاب الأصيفر.

---

(227) في ماسينيون، عدد 61؛ في ضيائي، عدد 73.

8 ـ محمد بن شعبة الحرّاني
(ق5هـ/ 11م؟)

كتاب الأصيفر[228]

مخطوطة باريس 1450، ورقة 2أ ـ 37ب. قد تم الفراغ من نسخه يوم الأحد 26 من جمادى الأولى سنة 1208هـ/ [1793م] على يد أسير بن مصطفى ابن حسن (37ب). وجاء في آخر المخطوط عبارة من أعداء النصيرية وهي: «لعنة الله على كاتب هذا الكتاب وعلى من ألّفه وعلى تابعه» (37ب) والغريب أنّه لم يُتلَف.

ويذكر ضيائي عنواناً آخر للمخطوط: الأصيغر (بالغين بدل الفاء)، ويشير إلى أنّه ورد في الورقات 32 ـ 37ب من مخطوطة باريس المذكورة، ويمثل ذلك قسماً منه. يبدو أنّه اعتمد في هذا التقرير على مخطوطة أخرى في 25 ورقة. محفوظة باللاذقيَّة، ولم يذكر رقمها ولا مكانها تحديداً. وليس لنا أن نردّ ما ذهب إليه، ولم يكن بإمكاننا الاطلاع على مخطوطة اللاذقية، إلاّ أنّه لا بدّ من ملاحظة:

- أنَّ مخطوطة باريس قد خُتِمت بالفعل بتاريخ النسخ مثلما بدأت بالصيغة الاستفتاحية التقليدية، وهو ما يرجّح عندنا أن تكون هيئتها تامة.
- إذا اتّضح من المقارنة بين المخطوطتين نقص في المحفوظة بباريس، فلعلّ الناقصة كتاب مختصر للأصل.

وعلى أية حال، فليس كتاب الأصيفر، فيما نرجّح كتاب الأصيغر، لإحالة اللون الأصفر على المعنوية حسب أشهر الاعتقاد النصيري[229]. ثم إنه ورد في الورقات 2أ ـ 37ب، لا كما ذكر ضيائي. ولا ننكر مع ذلك احتواء المخطوطة على مرويات مسهبة منسوبة إلى محمد بن نصير قد اقتُطعت من

(228) في ماسينيون، عدد 64؛ في ضيائي، عدد 22.

(229) راجع الباكورة السليمانية، ص 59، 85.

كتاب المثال والصورة المنسوب إليه، مثلما اشتمل الكتاب على روايات مطوّلة منسوبة إلى محمد بن سنان (ت220هـ/ 863م) فضلاً عن بعض الآراء المنسوبة إلى أفلاطون. والمهمّ في نظرنا أنّ محمد بن شعبة الحرّاني قد فكّر بها جميعاً، لذلك تبقى تلك المرويات جزءاً من الكتاب الأصلي.

- وفي **المحور الأول**: شرح للمعتقد النصيري في الله، الذّات العلوية، وبحث في الفرق بين الصورة المرئية والمثال، والمعنى، فالمعنى هو الله، وعليّ هو الصورة التي يظهر بها وليست هو، والمثال أنّه تعالى خلق عليّاً على صورته/ مثاله. وكافر من قال إنّ عليّاً للظاهر هو الله (4أ). والله أخبر عن نفسه فقال أنا الأول وأنا الآخر وأنا الظاهر وأنا الباطن (4ب)؛ والمعنى هو المحتجب بالغاية، والغاية هي الأزل القديم (5أ) وظاهر الله هم الأوصياء (5أ)؛ وكذلك محمد دلّ على عليّ (5ب). واسم عليّ وقع على الناسوت، واسم الله وقع على اللاهوت، وعليّ هو الله، والله هو علي (5ب)، واللاهوت هو المعنى (6ب). ولهذا كان الإقرار بالصورة المرئية صعباً، والمستصعب هو الإذعان لها بالعبودية (6ب)؛ وسمّي العارف بالله مؤمناً لأنه عرف الله من كل المواطن، فاستحق اسم الإيمان (7ب) والصورة ما لها مصوّر وما ليس لها مصور، وهو الهيولي، وكلّ الخلق صورته (9أ) والصورة صفة، والصفة على مثلها تدلّ، وإنّما يعرف الله بالله وليس كمثله شيء؛ وأمّا الصورة فلها مغيض ومصوّر، وهو واهب الصور. (118)؛ والله قديم، عليم يظهر بالبشرية عدلاً منه ولطفاً بالناس (29أ) وقد شرح المصنّف الأذان شرحاً يناسب مقالة الفرقة في التوحيد (20أ ـ 20ب).

- وأمّا **المحور الثاني** فهو في تأويل الصلاة ورتبتها والزكاة ومعناها، وفيه إضافة إلى ما ورد ذكره في كتاب الهفت والأسوس (24ب)؛

- وفي **المحور الثالث** اشتغال بمسائل الخلق والتكوين ومنها أن النفس الكلية هي الباب، وأنها مخترعة من العقل الأزل وهو حجاب الله. وعن النفس الكلية فاضت نفوس السماوات وظهر بظهورها الموجودات (15ب ـ 16أ؛ 131أ ـ 33ب)، وفي سياق آخر يكون الرّب هو النفس الكلية (34ب)، وفي الإنسان

ثلاثة أرواح: طبيعيَّة، وجدانية ونفسانية، شارك بالطبيعية النبات وشارك بالحيوانية أنواع الحيوان، وشارك بالنفسانية عالم العقل، وله نفس رابعة انفرد بها وهي الناطقة العاقلة (. .) المستمدة من النفس القدسية (35ب).

يبدو من هذه المسائل تأثر واضح بالكلام، والموروث الفلسفي الأفلاطوني، والأفلاطوني الإشراقي. وفي هذا دلالة على تطوّر نظر الفرقة في مشاغل التوحيد. وهو ما يخبر عن بداية الافتراق. ولو لم يظهر لهذا خطورة ما كان للمصنف أن يستشهد بمروي عن شيوخ أوائل تدعيهم الفرقة وتنتسب إليهم، مثل حمد بن نصير ومحمد بن سنان.

9 ـ حمزة بن علي الحوراني
(ت. أواسط ق 5 هـ/ 11م؟)

إثبات الصانع: في إثبات الحجّة على من دفع ذلك وأبطله.

منشور ضمن الآثار التي تضمّنها «في سبيل المجد» لعبد الحميد عبد الوهاب الحاج معلى، ط1 بيونس إيرس (الأرجنتين) آب 1934. ص ص 165 ـ 168.

والنص في الاستدلال العقلي الفلسفي على الصانع، والدليل الجامع المفصّل أن لكل صنعة صانعاً، ولما كان ما في العالم مصنوعاً دلّ ذلك ضرورة على أن له خالقاً (ص165). ويردّ المؤلف على الدهريين القائلين بقدم الطبيعة باحتواء دليلهم على حدوث الطبيعة، في حين تكون الطبيعة القوى الكامنة في المادة، وسميت طبيعة لأنّها تطبع صورة الهيولى على موجب تلك القوى (ص 166). والطبيعة لا تعلم نفسها فهي لذلك لا تخلق نفسها. ولا يسع القول أيضاً بأنّ للصانع صانعاً وهكذا، لأنَّ الصانع قد خلق الطبيعة وليس بعد الطبيعة قديم، فالخالق هو القديم لكلّ قديم (ص167) والطبيعة يضعها الله بلا كيف (ص 168).

يبدو في هذا النص الوجيز تمثّل واضح للاستدلال اليوناني الأفلاطوني على وجود الله. وقد غاب كل شاهد نقلي؛ وبالإمكان أن نصل بين هذا النص وما تضمنه كتاب التوحيد المنسوب إلى المفضل، إلا أن استدلال حمزة بن

علي الحوراني أرسخ في الموروث الفلسفي اليوناني، وألصق بالكلام الإسلامي. والمفيد من هذا الاستدلال أن يزيد العقيدة النصيرية رسوخاً في التوحيد، دون ذكر لألوهية علي بن أبي طالب ولا للمراتب.

10 ـ محمد بن الحسن المنتجب العاني
(ت. ق 7هـ/ 13م)

(أ) ديوان المنتجب[230]

مخطوطة مانشستر عربي C ـ 452، ورقة 123أ ـ 190ب ويحتوي الديوان على عشر قصائد تعدّ 744 بيت وعلى مُخَمَّسيْن يعد الأول 44 مخمّسة والثاني 147 مخمسة. والظاهر ـ من الخطّ ـ أن ناسخه هو ناسخ ديوان الغريب وكذلك الديوان الشامي للخصيبي، وناسخ ديوان الغسق لشهاب الدين بختيار المذكور سابقاً. هو عبد الله ابن الشيخ حسن... ولم يذكر تاريخه والمظنون 1123هـ/ 1711م، لا كما ذكر ضيائي سهواً[231]. ويشير ضيائي إلى مخطوطة أخرى نُسخت سنة 1333هـ/ 1914م بقرية مريمين التابعة لحماه على يد سليمان بن الشيخ علي بن الشيخ بدر الدين بن الشيخ حسين، ومحفوظة بالظاهرية رقم 247 ـ ورقة 145أ ـ 201ب.

ويحتوي الديوان على قصائد في مدح بعض الأعلام المقدّمين عند النصيرية مثل ابن بدران وهو عمّ الخصيبي (123أ ـ 125أ)، وجمال الدين بن إبراهيم بن محمود بن طرخان الحلبي (125ب ـ 128ب) وبني فضل (128ب ـ 131أ)؛ وأبي منصور شهاب الدين (187ب ـ 188أ) إلاّ أنّ في هذا المدح معاني دينية موضوعها التقوى والاستقامة وكتمان السر، وإقراراً بالسجود للحجاب وتفصيلاً للاعتقاد في المعنى (125أ)، كما يتضمن مدح علي بن بدران المهاجري تفصيلاً لمقالة التناسخ وشرحاً لمصير الكفار (146أ ـ ب). ثم إن

(230) في ماسينيون، عدد 80، في ضيائي، عدد 99.

(231) في ضيائي، 99، ص 94.

الثناء على الخصيبي، والمدح بالانتساب إليه واحد من الأغراض المدحية في علي بن فضل (148أ ـ ب).

ويتضمن بقية النّظم ثلاثة محاور أخرى: **أوّلها**: في بيان الأعياد وشرح تأويلها عند النصيرية (151ب ـ 154ب)؛ **والمحور الثاني**: في شرح أشخاص الصلاة، صلاة صلاة (177ب ـ 180أ) ويضاف إليها صلاة الليل وهي ثماني ركعات (80أ)، وكذلك تأويل أشخاص الصوم وليالي رمضان (140أ ـ 143ب). أمّا **المحور الثالث**: ففي الرد على المخالفين وشتم الخلفاء الثلاثة الأوائل (167أ) ذلك بعد بيان الاعتقاد في علي، وفي الباب، والاسم محمد. (138ب؛ 156أ ـ ب) والتغزّل بالخمرة المقدّسة (160أ).

لا يغيب عن دارس العربية أن شعر العاني جيّد جرى منه على الطبع، لم تفسده المعاني الدينية، وهو بهذه المَلَكة الرقيقة عظيم التأثير[232]، وفي المسائل التي بسطها دليل على استقرار أصول العقائد النصيرية العامة مثل القول في علي والاسم والباب ومنزعه في فهم التكوين والخلق، وتلخيص الأعياد الرومية والعربية والفارسية وكلها أصبحت إلى جانب إعلاء مكانة الخصيبي من المعاني التقليدية في النص النصيري. وبهذا يتميز كتاب الأصيفر بالمناظرات الكلامية والتشقيقات التجريدية، عن ديوان المنتجب، وليس لنا أن نغفل نزعة فيه إلى الزهد بادية وهو ما قرّبه من أطراف التصوّف (185أ).

---

(232) أنشد في الخمرة: [بحر المتقارب] الديوان، ورقة 160أ.

أدزها فعمر الدجى قد ذهب ... مشعشعة مثل لون الذهب

ودعْ من بجهلٍ عليها عتب ... وسلّ من الدّن ذات اللهب

ليحيى السرور بها والطرب

فما لذّة العيش إلا المُدام ... تحثّ بكاس وطاس وجام

يطوف بها رائق الانتسام ... لطيف التّثني رقيق القوام

لذيذ المقبّل عذبُ الشّنب

11 ـ حسن بن المكزون السنجاري
(ت. 638هـ/ 1240م)

أ ـ الديوان[233]

اعتنى أسعد أحمد علي بشعر السنجاري وخصّه بأطروحة هامة عنوانها: «معرفة الله والمكزون السنجاري»[234] ويرجع إليه الفضل في تحقيق ديوان المكزون وترتيب قصائده على القافية مبتدئاً بالمثاني والمثالث فالرباعيّات فالمطوّلات. وقد التزم بأن يقدّم لكلّ قطعة أو قصيدة بعنوان هو من عبارة الشاعر. وتراءى للباحث أن يثبت في هذا الباب الخاصّ بنصوص المكزون وآثاره ما صحّت نسبته إليه من شعره وأهمل 77 نصّاً لأنّها «غريبة عن الروح المكزوني العام»[235]، ونشر ديوان المكزون كما ارتضاه الباحث في الباب الرابع من أطروحته، ج2، ص ص 11 ـ 255.

ولئن أجاد الباحث التعريف بالقصائد فنياً، من بحور وقواف، واستثمر أغراضها في الدراسة التي أنجزها، فإننا لا نوافقه تماماً على الإشكالية الإطارية والأساسية التي نزّل فيها شعر المكزون وهي **التصوّف**. وإن كنا نوافقه على أن أمّ القضايا في الديوان هي معرفة الله، وتعني في عبارة القدامى أيضاً التوحيد.

والذي نرى أنّ المكزون قد نظم بالفعل في الذات الإلهية بكل مسائلها الاعتقادية عند فرقته كوصف ذات العين وظهوراتها (53/ 8؛ 54/ 9) وبيان صفاتها الإلهية (5/ 5؛ 17/ 9؛ 58/ 13..)، ورؤية الذات المعنوية (93/ 18) وشرح الترقّي والمسوخيّات (74/ 3)، والحديث عن يوم الحساب والبعث (71/ 6). ومن اللاّفت أيضاً أن نجد عند المكزون تضميناً للقرآن إلى حدّ يدفعنا إلى التفكير في فن المعارضة، (68/ 3؛ 67/ 2). ونجد في بعض قصائده حديثاً عن

---

(233) في ماسينيون، عدد 81؛ في ضيائي عدد 90.

(234) أطروحة دكتوراه قدّمها أسعد أحمد علي إلى الجامعة اليسوعية بإشراف ميشال ألار (M. ALLARD) ونشرت ببيروت، سنة 1981 في جزءيْن.

(235) أسعد أحمد علي، المرجع المذكور، ج2 ص 8.

أشخاص العبادات مثل الحجّ، وشرحا لأصحاب المراتب (59/ 14).

إنَّ هذه المعاني وغيرها مثل الردّ على المقصّرة والفخر بالانتساب إلى الخصيبي، ومدح الأئمة (297/ 2) إنَّما هي من العقيدة النصيريّة وليست في التصوّف، وإن كانت في التوحيد ومعرفة الله.

وقد تعمّد أسعد أحمد علي إلى التغطية والتعمية في الديوان وغيره من النصوص النثريّة، وهذا حقّه نحترمه على التّشبث به، ولكنّنا لا نوافقه على النتائج لالتزامنا بدورنا بحقّ تاريخي علمي نستكشفه من المقارنة بين النصوص. وقد وجدنا بالفعل بعض المقطوعات الشعرية في كتاب «في سبيل المجد»، قدم لها الجامع بما يفيد في فهم أساسها الاعتقادي[236].

ب ـ رسالة تزكية النفس في معرفة العبادات الخمس[237]

مخطوطة باللاذقية. ذكر ضيائي أنّه شاهد نسخاً كثيرة منها في بلاد العلويين، وينقل أنّ المخطوطة التي اطّلع عليها كانت في 52 قطعة، نسخت سنة 1400هـ/ 1980م في التاسع من ذي القعدة، على يد عارف بن محمّد بن أسعد بن مصطفى بن غصون الجهني. وقد نشر منها أسعد أحمد علي الفاتحة والمقدمة والباب الأول في باطن العبادة وأقسامها والباب الثاني في بواطن الإسلام وأقسامه ومستقرّ الإيمان ومستودعه، والباب السابع في معرفة باطن الجهاد، وذلك ضمن أطروحته، معرفة الله والمكزون السنجاري، ج2 ص263 ـ 304. ويعتمد فيما يلي على تحقيق أسعد أحمد علي. وإلى صفحات رسالته تشير الإحالة لأنّنا لم نتمكن من الاطّلاع على متن الرسالة تاماً. وتشتمل الرسالة على مقدّمة وسبعة أبواب قدمها أسعد أحمد علي تقديماً يناسب موضوع أطروحة فالتمس فيها نظرية معرفة الله، وتصوّف المكزون، وإذ نحن ننزع غير هذا المنحى، ترانا ملزمين بتقديم قضايا الأبواب التي وسعنا الاطّلاع عليها:

---

(236) راجع عبد الحميد عبد الوهاب الحاج معلى، في سبيل المجد، ص 169 ـ 173.

(237) في ماسينيون، عدد 82؛ في ضيائي، عدد 52.

ـ **فاتحة الرسالة**، وتتضمن توحيد الله توحيداً بادياً، ينزّهه عن المثل والشبه، ويقرّ بأنّه الفرد المتعالي عن الحدود، القديم الأزلي (ص 265)، مقيم الحجب والأبواب والمراتب والأسباب (ص266)، ويشهد المصنّف بأنّه الخالق منه الميم وعنه السين (محمد وسلمان) (ص266)، ويصلّي على الحجاب والباب وعلى الأيتام وسائر أهل المراتب والدرج (ص267)، وخَلُص المكزون إلى بيان ظروف التصنيف، وسببه أنّ أحد الإخوان قد الْتمس منه أن يؤلّف له رسالة جامعة لأقسام العبادات الخمس، وحقيقة ظواهرها الأصلية ومجازها وحقيقتها والإسلام الذي بُنيت عليه والإيمان الذي لا يعرف بواطنها إلاّ به، وكان ذلك سنة 620هـ/ 1223م، ثمّ أُهملت حتّى كان من التباحث مع أبي جمال الدين بن مكة سعيد الموفق في معناها، فسأل تقرير قواعدها ومراجعة إثباتها فتمّ ذلك سنة 627هـ/ 1229م، وقد دارت على مقدّمة وسبعة أبواب (ص268 ـ 270).

ـ **المقدّمة**: في أمر الله بطلب العلم، والحثّ على تحصيله من مبادئه (ص 271) والترقي في الأخذ درجة درجة حتى الخلاص به إلى مرتبة النورانية (ج2 ـ ص 271 ـ 272)؛ لذلك كانت هذه الرسالة أداءً لواجب فرضه الله على العالم (ج2 ـ 273) ومضمونه ما نُقل عن كتب الأوائل من الموحّدين، وما سمعه المكزون من أفواه المسلمين (ج2 – ص 274).

والله قد افترض على عباده معرفته وتوحيده ونفي الصفات عنه، والإيمان بملائكته، وكتبه ورسله، وموالاة أوليائه، ومعاداة أعدائه، واتّباع أوامره واجتناب نواهيه، وتعليق الثواب بطاعته والعقاب بمخالفته، مع استغنائه عن طاعة المطيعين، وعدم تضرّره بمعصية العاصي، أمر بذلك عدْلاً منه، بعد وهب المكلّفين استطاعة وافية (ج2، ص275)، وتلك الطاعة سبيل إلى النجاة وخروج النفوس من ظلمة الجهل، إلى نور العقل، وتلك هي «اللذة الباقية، والعيشة الراضية» (ج2، ص276).

وفرض الله معرفته **«لتُعرَف به الأشياء، إذ لا سبيل إلى معرفة حقيقة الصنعة إلاّ بعد إثبات الصانع»** (ج2، ص278)، وللإيمان بما أمر حكمة موصولة

بكل أصل وعبادة (ج2، ص279) وهي حكم ظاهرة مشهودة، وحكمة باطنة لا يعرفها إلاّ أهل الإجابة ومجملها إدراك المقامات القدسيَّة، والذوات العقلية، ولا يلج الملكوت الأعلى من جهل مقاماً من مقاماتها (ج2، ص280).

ـ **الباب الأول**: في معرفة العبادة وبواطنها وأقسامها (ج2، ص283 ـ 289)، ويتضمن المقال شرحاً لأصناف الناس في معرفة الله، وغالبهم ممّن حادوا عن سواء السبيل والنهج القويم (ج2، ص283) لأنّهم حدّوا الخالق، أو مثّلوه، أو عجّزوه.. وأصل المعرفة الحقيقية: الأزل، والأبد، والسرمد: المعنى، والحجاب، والباب، وعن الباب ظهر الأيتام ثم الرتب... (ج2، ص 286). والمعنى متجلّ كما يراه صاحب الرتبة برتبته، وصفاته: الحيّ والعالم والغني، لا يعجز ولا يتحيّر... (ج2، ص287). والظهور ظهوران: ظهور أفراج، وظهور مزاج، والأوّل ظهور النورانية، والثاني ظهور بين رتبتي النور والظلمة ويقال لها: ذاتي، ومثلي، وامتزاجي، ومعنى الذّاتي هو المقام الذي تقع الغيبة والظهور به؛ والمثلي هو صلاة الأحد على اسمه الواحد، بإزالة مقامه للأبصار؛ وظهور الامتزاج يزيل حكم الوحدانية منه (ج2، ص289).

ـ **الباب الثاني**: في معرفة باطن الإسلام، وأقسامه، ومستقرّ الإيمان ومستودعه. الإسلام على قسمين مجازي يضمّ خمسة أصناف (ص291 ـ 293). وكلّها حائدة عن الصواب؛ وقسم حقيقي، لا يكون إلاّ بخمسة لوازم هي: تسليم الأمر إلى صاحب الدعوة عن الله؛ الإيمان بالله، ورسله، وكتبه، وملائكته، من غير طعن في أحد منهم؛ الاستنان بجميع سننهم الظاهرة؛ كفّ اليد واللسان عن دماء الناس؛ صدق في القول وإخلاص في العمل (ج2، ص 293 ـ 294)؛ والإيمان في الباطن قسمان: مستقرّ ومستودع. والمستودع من امتُحن بالإيمان من أهل الإيمان في العالمين وله عشر خصال أولاها معرفة الله في جميع ظهوراته ثم معرفة الوليّ وآخرتها كتمان السرّ (ج2، ص295 ـ 296). وحدّ الإيمان الحقيقي: إنّه نور إلهي، موجب للنفوس كمال اللذات الروحانية إذا امتزج بها وحصل لها به التصديق الخالص من الارتياب (ج2، ص 300)؛ والمؤمنون ثلاث طبقات: طبقة إيمانها محض، هي طبقة العالم الكبير النوراني

ولها خمسة آلاف درجة؛ وطبقة تمحّض إيمانها، وهي طبقة العالم الصغير الروحاني، ودرجها مائة وتسعة عشر ألف درجة؛ وطبقة لم تتمحض، وهي طبقة العالم الصغير المزاجي البشري وعدد درجها لا يُحصى (ج2، ص300).

ـ **الباب السابع**: في معرفة الجهاد ولوازمه، وأقسامه (ج2، ص302 ـ 304) ويتضمّن شرحاً للجهاد وبياناً لمعناه الشرعي، ويذكر أنّ التعبّد الباطن يأتي على سبعة وجوه: مجاهدة الطالب لعلم الحق نفسه (ج2، ص302)؛ مجاهدة النفس، ومجاهدة العارف لأهل بيته؛ مجاهدة المؤمن بين يدي إخوانه، وصبره على ما يسمع من مكروه؛ جهاد المؤمن بلسانه في بيان براهين الأئمة؛ سماع المؤمن بنفسه، وعرضه في حفظ نفوس إخوانه والصّون لأسرارهم؛ قتال المؤمن لأهل الشرك عند قيام الدّاعي إلى الحق؛ معرفة شخص الجهاد، وهو الرتبة العالية، والأنوار العلوية (ج2، ص304).

تفيد هذه المسائل في طرح ثلاث قضايا تتعلّق بالاعتقاد النصيري:

* يظهر بجلاء حدّ لأصول الدين في عبارة المكزون. ويلفت الانتباه أنّ المصنّف قد صاغ أصول الدين الإسلامي صياغة اشتهرت بين أهل السنة والإماميَّة الاثني عشرية على حد سواء. ولكن تتميز العبارة النصيرية بإسقاط يوم البعث أو اليوم الآخر أو يوم الحساب. وهذه جزئية اعتقادية هامة ترى فيها النصيرية غير مذهب المؤمن بالبعث، وتعتاض عن ذلك بمقالة التناسخ. ورغم هذا، فإنّنا نجد في رسالة المكزون إلماعاً إلى الحساب: «**[وأشهد] شهادة متبرئة من الشك والارتياب، مدّخرة عنده ليوم العرض والحساب**» (ج2، ص267) لذا وجب الاهتمام بقضية الأخرويات والمقصود منها يوم العرض.

* يحيل مشغل العبادات وباطنها على التوحيد من ناحية والخلق من ناحية ثانية والخلاص من ناحية ثالثة، والعبادات الظاهرة والباطنة مفيدة في فهم تصوّر النصيرية للذّات الإلهية وسيرة الإنسان في الكون وغايته. وتزداد الفائدة خطورة حين نلحظ كل التعويل في فهم العبادات وتحديد معناها على الآيات القرآنية، بينما لا نجد ذكراً لسورة واحدة من السّور

النصيرية، وهذه الملاحظة تحوج إلى طرح قضية تأويل النص القرآني بما سمع عن الخاصة والسؤال بالفعل عن طبيعة ما سمّي «بالسُّوَر» عند النصيرية.

* تشير الرسالة في مقام منها إلى كتاب الصراط، وتنقل عنه في درجات المتعلمين، وهذا مفيد في الإبانة عن علاقة النصوص ببعضها البعض، وقد لاحظنا أيضاً تشابهاً بين متن الرسالة وما جاء في شعر العاني، وهو ما خوّل إبداء الملاحظة التالية في مسألة الظهور (ج2، ص288). ففي شعر العاني ظهور أفراج (من فرج)، ولذلك شرح بالأب والأخ والزوج والقريب.. لأنّها علاقات مصاهرات على الأغلب. في حين يذهب المحقّق إلى أنه ظهور إفراج؛ والمقصود به ظهور بالنورانية. ورغم هذا الاختلاف فقد جاء في رسالة التوحيد المنسوب إلى الخصيبي أنه يجب ألاّ يقول في سطر الأئمة: أب وأخ وزوج... وإنما هم نور من نور.

12 ـ يوسف بن العجوز النّشابي
(ت. 684هـ/ 1294م؟)

مناظرة الشيخ يوسف بن العجوز الحلبي المعروف بالنشّابي(238).

مخطوطة باريس، عربي، عدد 1450، ورقة 67ب ـ 155أ. تمّ نسخها يوم الأربعاء في أوّل صفر من سنة 1211هـ/ 1796م على يد حسن الخطيب ابن الشيخ منصور بن الشيخ خليل أبو ردّه، وليس في النص ذكر للمكان. وتشير المخطوطة إلى أن المناظرة قد تكون صنفت سنة 685هـ/ 1286م، ويدور موضوعها على التوحيد، وتحتوي على:

ـ **مقدمة**، أشار فيها النشابي إلى اختلاف أهل الفرقة في التوحيد بسبب التنافس على الرياسة في الدين والوجاهة بين الناس (169ب)، وذكر أنّ مناظرة

(238) في دوسو، عدد 10، في ماسينيون، عدد 30، في ضيائي 242.

في إثبات الصورة ونفيها جمعته بربيعة بن نصر المعلم بقرية آسفين، وأفحمه فيما كان يعتقد في عليّ بن أبي طالب من أن له يداً من نور ورجلاً من نور ورأساً من نور، ونفى عنه الأكل والشرب، (71أ)، فهرع ربيعة بن نصر إلى المعلم موسى بن أيوب من قرية الحبيب، وحدّثه بما لم يجر فعلاً وكذبه، فوضع ابن أيوب رسالة في التوحيد ذمّ فيها النشابي. فصنع النشابي بدوره ردّاً على مناظرته تلك التي سمّاها المجلس. ويتعلّق ردّ النشابي بقضية واحدة هي في وجه إثبات الصورة التي تظهر بها الذات الإلهية ونفيها. وقد طرق في الإبانة عن هذه العقيدة عدّة محاور:

ـ **المحور الأول**: يتعلق بالمعنى وصفاته وظهوراته في المقامات وغيرها. والأصل المبدأ هو الشهادة بأنّ أمير المؤمنين هو الله ربّ العالمين الأزل القديم مقلب القلوب والأبصار (103ب)، وهو الأول المقيم، وهو الذي أقام الأئمة، غنيّ عنهم (123ب)؛ وليس عليّ اسم ناسوت (131أ)، وهو يعلم ما في السماوات العليا وبينهن وما فوقهن، وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام، والمعرفة به هي الجنة (132أ). والاسم منه ليس بينه وبين نوره فاصلة ولا فرق (83ب) تماماً كنور الشمس من القرص (84أ). والذّات هو المعنى، لا يظهر المعنى إلاّ بذاته «**فمن جعل الصورة حجاب الذات فقد حصر الذات، والصورة غير محدودة فالصورة والذات في الوصف سواء، لأن الصورة المرئية موجودة للوجود وهي الغيب المنيع الذي يظهر كيف يشاء غير محصور**» (144ب)، وإذا ظهر المعنى للناس في صورة شخص، فإنه أزال ذلك الشخص، وأحدث الظهور ليراه الخلق بعجزهم، وهو ناطق بذاته (125أ)، وإذا أراد المعنى الغيبة بقتل أو موت أحدث في أعين الناظرين صورة مثل المسجّى، وهذه الصورة لا حقيقة لها (125ب)؛ فعل ذلك حتى يدركه العاجزون عن إدراكه بالمعنوية (104أ) ولا يقال: له صورة ومثال، بل صمد لا مدخل فيه ولا هو بشر ولا نور لأنه لو كان نوراً لكان له لون وشابهته الأنوار (101أ ـ ب). ويُدعى بالجملة «يا هُوَ» لأن الباري هو الجملة والتفصيل، وليست هذه الجملة سواه فلذلك قال ابن نصير: «والكلّ هو يا هُوَ» (97ب). وجعل الله لكلّ صفة اسماً تُعرف به

ولكل اسم مكاناً، ولكلّ مكان بابا يدخل منه إليه، فالصفة هي النور، والاسم هو حقيقة محمد، والمكان في هذا الموضع هو سلمان، والباب الآخر هو اليتيم الأكبر، المقداد. وجملتها **ا س م**، وكلّها معاً هي الغاية، وهو الواحد إذ المعنى هو حقيقة الاسم والباب واليتيم وهو الله الأوحد (90ب).

ـ **المحور الثاني**: في شرح تأويل الشهور بأنها حجب الأئمة ومقاماتهم وهي الاثنا عشر إماماً (122ب).

ـ **المحور الثالث**: في بيان يوم النداء والكشف والظهور، وكأنَّ هذا يحيل على يوم البعث والحساب، وليس الأمر كذلك. وإنّما المقصود إحياء يوم الغدير وإشارة محمد، الاسم إلى الربّ ليعرفه الناس بالإشارة الصريحة (95أ)، وسيظهر الله للمؤمنين بذاته (95أ).

ـ **المحور الرابع**: في الرد على الفرق النصيرية وأصحاب المقالات المخالفة لعقيدة المصنّف، وقد ذكر منها الحاتمية (82ب؛ 134أ ـ ب) المنسوبة إلى حاتم الطوباوي (ت. ق7هـ/ 13م؟) والقائلة بأن علياً شخص بشري مخلوق، والناطق منه هو النفس القدسية وهي الاسم الأعظم (82ب). ويذكر أيضاً أهل خلف من أهل النصيرية مثل يوسف بن الامرأة، وداود القيقانية وجعفر السويدانية ـ حديار (؟) ومحسن باب الله ومرهج الطوبان وقد اعتقد هؤلاء جميعاً «**أن علياً هو الغيب وهو العقل ونور الذات حجاب العقل والاسم محمد هو روح المؤمن الناطقة القدسية من هذه الصورة البشرية على هذا اللسان اللحمي الدموي، وهي الصورة الأنزعية الحايطية في الصورة البشرية لامعة مشرفة على الصورة كإشرافِ الشمس على الدنيا**» (36ب). وفرقة أخرى اعتقدت أن الصورة المرئية حجاب رقيق أقامه ونطق منه غيب منيع مرئية مخلوقة [نسبة إلى الصورة] (81ب). واعتقدت فرقة أخرى في ثلاثة أنوار انبجست من الذّات بعضها من بعض، ظلّ ضياء نور قام لها ثلاثة أشخاص: الأول علي، والثاني محمد، والثالث سلمان (82أ). وأوّلت فرقة غير السابقة المشكاة أنها علي بن أبي طالب باطن أمير النحل المصباح وباطن الكوكب الدرّي، وباطن الكوكب الشجرة، وهي الذات التي لا تحدّ، وهي مقالة مرهج الطوبان وأتباعه (83أ).

ويرى المصنّف مقالة الفلاسفة في تثليث الواحد وتوحيد الثلاثة فاسدة (86أ)؛ ويذهب إلى أن النصارى تعتقد في أربع مراتب: الاسم، والأب، وروح القدس وكلّه إله واحد، لأن الأب بمنزلة المعنى، والابن وروح القدس بمعنى النور والضياء والظلّ، إذ القدس هو الميم، والروح هو السين والابن هو الألف، المقداد، لكنهم يجعلون الأربع مراتب ثلاثاً، ويبطل مقالتهم هذه (86ب).

يمكن أن نظفر بثلاث فوائد هامة من هذه المسائل:

* الاطلاع على مقالات لم نعثر عليها في المظانّ النصيرية المتوفرة وخاصة منها ما ينسب إلى حاتم الطوباوي. وقد أفرد المصنف صفحات غنية بالمعلومات عن التوسل بالدين إلى الوجاهة والسيادة فضلاً عن الأخبار في افتراق النصيرية نفسها. وهذا الجانب ـ على إيجاز الخبر فيه ـ يساعد على فهم تطوّر المقالة عند الفرقة من طور التأسيس إلى طور الانشعاب.
* يشرح المصنّف في أكثر من مقام (مثلاً 126ب) عبارات الخصيبي والمفضل وأبي شعيب ومحمد بن سنان، وهذا مفيد للغاية في التعمّق في مقالات النصيرية الأولى.
* يفرد المصنّف مواضع من رسالته لتأويل بعض الآيات القرآنية، والأهمّ من هذا أن نسبَ ما ورد في بعض السور الست عشرة إلى ابن نصير، ونعته بأنه مجرّد دعاء، لعلّه تحوّل بعامل التقديس إلى مقام السورة.

وغير هذه الفوائد خاصة عميم في فهم التوحيد النصيري، والظهورات للذّات الإلهية، وهو ما يحوج إلى إحكام الوصل بين هذه المناظرة وما جاء في كتاب المثال والصورة المنسوب إلى أبي شعيب محمد بن نصير.

13 ـ علاء الدين بن منصور الصّويري
(ت. 708هـ/ 1308م؟)

أ ـ أرجوزة(239)

مخطوطة مانشستر، عربي عدد 452 ـ E ـ ورقة 216أ ـ 250أ وتحتوي على 269 مخمّسة.

وتتعلق جملة المخمّسات بمسائل التوحيد، شرحها الشاعر بعلم الباطن وهي:

ـ **المحور الأول**: الذّات المعنوية وظهورها، ومجمله أن المولى هو العين والله هو حجابه المعظم، وإنما المقصود بالله الاسم المركب من الحروف (217ب)، وخلص الشاعر إلى المشكاة فشرحها بأنها العلامة على المعبود، في حين أوّل المصباح بأنه الميم،·والشجرة بأنها فاطر (فاطمة) (218أ) والمعنى قد ظهر بالصورة لإيناس البشر (220أ) والصورة هي هو بلا كيف، وليس هو هي (221أ)، وظهوراته سبعة من هابيل إلى عليّ (221ب)، والمعنى قد ظهر منذ الغدير، فأشار إليه محمد بالتهليل (223أ)، وهو في عبارة المشير الله العلي القاهر القديم (225ب).

ـ **المحور الثاني**: في الثناء على القرآن، والتحذير من التعريض وتأوّله جهلاً (248ب) والعقيدة فيه أنه كتاب محكم عزيز أنزله ربّ العُلا يؤمن به العجم والعرب (219ب).

ـ **المحور الثالث**: في نظام العالم وتكوين المراتب، وهي مراتب الأبواب والأيتام والنجباء والنقباء والمختصين والمخلصين والممتحنين (227ب ـ 233أ)، وكذلك البروج (237ب) والأفلاك (238أ) ومنازل الكواكب (239ب).

تفيد هذه المخمّسات إلى جانب ما شرحته من أصل التوحيد ونظام

---

(239) في ماسينيون، عدد 89.

الخلق، في الإخبار عن مصنّفات المفضل بن عمر الجعفي (226ب) ومنها كتاب فكّر. وفي هذه المطوّلة إطراء على النص القرآني، وهو إقرار نجده لأول مرة بمثل هذه الصراحة في النصوص النصيرية، ثم إننا نجد تأويل **بسم الله**، بما يحوج إلى مقارنته بما سبق في مناظرة النّشابي.

ب ـ مرثية

خمّسها موسى بن حسن، مخطوطة باريس، عربي، عدد 1450 ورقة 167ب ـ 173ب.

ليست المقاطع في رثاء أحد وإنّما هي في رثاء النفس، والتحسّر على ما فات من الهناءة (186أ) والتغزّل بعشق الذّات المعنوية، فدارت جملة المطوّلة على التوحيد والإقرار لعليّ بالربوبية (170أ)، وشرح لأسرار الميم والباب (170أب) وإشارة إلى الظهور (171أ). وتخلص الشاعر إلى التكنية عن المعنى بالشمس، وعن محمد بالبدر، والمقصود أنّ الميم من الذات العلوية، وأنه الناطق بالنور لعدم ظهور النور دون حجاب؛ و«بسم» جماعها هو الله (س: سليمان، م: محمد؛ ب: المقداد) (93ب). ويتبرّأ الشاعر من حزب عائشة (173أ) ويشتم أبا بكر وعمر (173أ) في حين يفخر بسادة العلويين، ويصرّح أنه على دين الحسين بن حمدان، ويشهد ب ع م س شهادة نجاة (173ب).

14 ـ الشيخ إبراهيم الطوسي
(ت. 750هـ/ 1349م؟)

أ ـ عينية

ذكر منها ثلاثة أبيات فقط في كتاب الباكورة السليمانية ص 30 ـ 31 بمناسبة شرح السورة الرابعة عشرة في الحجّ. وفي هذه الأبيات يشرح الطوسي أشخاص البيت المعمور والشعائر. فالبيت هو الحجاب الميم، والصفا هو المقداد، والعتبتان هما الحسن والحسين، وحلقة الباب معرفة جعفر الصادق، والمروة معرفة أبي الدرّ، والمشعر الحرام معرفة سلمان الفارسي. (الباكورة،

ص31)، وهذا يحيل على مسألة العبادات بإجمال وقضية التوحيد والخلق من خلالها.

ب ـ نونيّة في مدح الست زينب

وردت في الباكورة السليمانية، ص65 ـ 66، وتعدّ اثني عشر بيتاً.

والمقصود بالستّ زينب القبّة الرابعة من القباب السبع التي تؤمن بها النصيرية؛ وهي قبّة الرّم، كان اسم المعنى فيها أخنوخ، والاسم هندمه، والباب شرامه، والضدّ عزرائيل[240]. والقصيدة في التغزّل بالمعنى في تلك القبّة وفخر بالانتساب إلى الديانة الخصيبية النّميرية.

وتفيد هذه الأبيات القليلة في فهم مسألة ظهورات المعنى في القِباب، وهي مسألة تتّصل بقضية الإلهيات من ناحية ونظام الخلق من ناحية أخرى.

15 ـ عقائد النصيرية
(ق8هـ/ 14م؟).

مخطوطة باريس عربي 5188 ص67 ـ 97، بخط سيلفستر دي ساسي (S. De Sasy) وتوجد نسخة خطية منه بكيل (Kiel)، عني بتحقيقها ر. شتروطمان في Morgenländische GEHEIMSEKTEN, in Abendländischer Forschung und die Handschrift Kiel. Arab. 19 Berlin 1953, pp 47 - 59.

وسنعتمد في الإحالة على مخطوطة باريس.

وتحتوي على بيان في خطبة البيان (ص96)، والططنجية (ص95..) والكاشفية (ص90) وخطبة الجوهر (ص89)، ويستخلص منها عقيدة جامعة هي تأليه علي بن أبي طالب، وأنّه صاحب الأمر في خلقه وكونه، وهو شفيع دار البقاء، ومدير الأيام (ص94)، وهو صاحب العهد والميثاق، وباعث المرسلين (ص94)، وهو الواقف على السحاب والضارب للرقاب وصاحب الرحمة

(240) راجع الباكورة السليمانية، ص 61.

والغفران، ومجري الأنهار والفلك والقادر الغفار (ص93). ويردف النص هذه الخطب ببعض المسائل في التوجيه تشبه مسائل المناظرات التي سبق ذكرها وتناسب مقالاتها ما ورد فيها، ومن هذه المسائل ما هو في الذّات الإلهية، ومنها ما هو في الخلق والتكوين. ومنها ما هو في تأويل النّصوص المقدسة، وغيرها.

ففي الذّات الإلهية بيان أن الله هو القديم الأزل (ص89)، كوّن المكان فجعله اسمه وحجابه. والله مشتق من إله، والاسم غير المسمّى، فمن عَبَدَ الاسم دون المعنى فقد كفر، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك، ومن عبد المعنى دون الاسم كان موحّداً تاماً (ص88) وهو قادر بقدرة هي كون بلا حدوث (ص86) وله الأسماء الحسنى (ص79). والله هو علي المعنى القديم الأحد الفرد الصّمد الأزل علة العلل وغاية الغايات (ص79).

وأمّا في شؤون الخلق ومسائل التكوين، فالمبدأ أنّ الله خلق من نوره محمداً وأدناه منه فلم يبق بينه وبينه إلا قفص من نور وفيه فراش من ذهب يتلألأ، فلمّا عرف الصورة التي رآها أوحى إليه أن زوّج فاطمة من عليّ واتخذه وصيّاً (ص88 ـ 89). وقد خلق علي الكون وأنشأه (ص78 ـ 79)، وهو صانع المصنوعات (ص77)، وجعل روح الأنوار متصلاً، إذ النور هو المادة البادية من المعنى إلى الميم ومن [الميم] إلى السين، ومن السين إلى اليتيم الأكبر إلى من دونه من المراتب (ص76).

وفي النص تأويل مفيد لتفسير سورة التوحيد، يدور كلّه على توحيد علي، والإقرار بأنّه لم يلد فاطمة، ولم يلد الحسن والحسين، ولم تكن له زوجة (ص74).

وكذلك تأويله لبسم الله الرحمان الرحيم، تأويلاً واسعاً (ص69)، وتفسير للآية ﴿يسٓ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ﴾ (يس: 36/ 1)، ولقوله ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا﴾ (النبأ: 78/ 12)، (77 ـ 76)؛ وفيه أيضاً تأويل لأشخاص الصلاة (ص81..) والحجّ ومناسكه (ص82).

يتضح من هذه المسائل منزع قربها من روح النصوص النصيرية التي ظهرت في القرنين 7 و8هـ/ 13 ـ 14م، وهي مفيدة في التأويل الذي قدمته لبعض الآيات، واستخلاص صفات علي من خطبه.

16 ـ عماد الدين أبو الحسين أحمد بن جابر بن جبلة ابن أبي العريض الغسّاني المعروف «بالشيخ قُرفيص» (ت. 803هـ/ 1400م)

وصية[241]

منشورة ضمن «في سبيل المجد»، ص 179 ـ 180.

تتضمن مقدّمة في ظروف التصنيف، والإشارة إلى أنّ أحد الإخوان قد اُلتمس أن يوصى وهو يهمّ بالسفر. أما الوصايا فإنّها لا تتعدى الإلحاح على معرفة الله والحثّ على مساعدة الإخوان من ذوي الحاجة وعلى التمسك بالفضائل ومن أجلّها طلب العلم قبل طلب المال والتواضع والصدق.

وليس في هذه الوصية ما يشير إلى المقالة النصيرية، بل إننا نجد إشارة إلى يوم الحساب، وتحذيراً من جهنم. ولا نظن أن المقصود بهما ظاهر المشهور عند أهل السنة خاصة. وإنّما الذي دعانا إلى ذكر الوصية في هذا المقام ادّعاء النصيرية أنّ الغسانية من شيوخها، والوصية من آثارها.

17 ـ الشيخ حسن الأجرود العاني (ت. 836هـ/ 1432م)

قصيدة من لون الزجل

مخطوطة باريس، عربي، عدد 1450 ورقة 175ب ـ 176أ. نشرها كـ. هويار (Clément Huart) في La Poésie Religieuse des Nosairis في المجلة

---

(241) في ماسينيون، عدد 94؛ في ضيائي، عدد 258.

الآسيوية (Journal Asiatique)، السلسلة السابعة، الجزء XIV (1879) ص255 ـ 257. وتدور القصيدة على معان كثيرة متّصلة بالعقيدة النصيرية، استهلها الشاعر بالحث على شرب الرّاح والتنعّم مع المحبوب (ص255) وتنبيه إلى سوء معاملة الدنيء من الأصحاب والواشي، والإحسان إلى الأخ الوفي (ص255)، وعدم كتمان السرّ عنه، ولا بدّ من الإشهاد عليه، وأخذ الميثاق بلعن أبي بكر، وشرب الخمرة، توثيقاً لعهد الله (ص256)، ثم الإشهاد عليه بالانتساب إلى الخصيبي، والردّ على دعوى الحلاج (ص256)، فهذا ومثله الحجاج في المسوخ والرسوخ على الدوام (ص257)، وفي الختام يحث الشاعر على طلب العين (علي) والميم (محمد) والحاءين (الحسن والحسين) (ص257).

تفيد الأبيات في فهم العلاقة الاجتماعية بين أهل الفرقة وحكم الخمرة عندهم وشرط بثّ الدين إلى المريدين. وهذه الأغراض كلّها توافق ما ورد في بداية الباكورة السليمانية.

ونختم هذا القسم في النصوص النصيرية القديمة بثلاثة مصنّفات لمؤلفين مجهولين، وليس لنا من دليل قاطع على زمن التأليف، والمرجّح عندنا من خلال المتون والقضايا المثارة أنها تنتسب إلى القرون المتأخرة.

18 ـ مجهول
رسالة البيان لأهل العقول والأفهام
ومن طلب الهدى إلى معرفة الرحمن

مخطوطة باريس، عربي، عدد 1450، ورقة 53أ ـ 63ب. وهي في الردّ من أحد شيوخ الفرقة على سائل يلتمس شرحاً «لظهور الاسم والباب والأيتام وجميع أهل المراتب في العالم العُلْوي والسفلي، وكيفية ترتيبهم في ملكوت الله» (53ب).

وتضمنت محاور تتعلّق بالتوحيد ونظام الخلق والتكوين:

ـ **المحور الأول**: في تأليه علي بن أبي طالب. وهو الواحد، لا ينثني في عدد ولا يتجسّد في جسد (54أ)، اخترع من نفسه حجاباً يقف عليه العارف

والطالب. وهو اسمه محمد (54ب) ومحمد هو الطور الأعلى والوادي الأيمن، والشجرة المباركة... والبيت المعمور، والسقف المرفوع والظلّ الممدود (54ب)، وفاطر هي فطرته التي فطر الناس عليها، وعظمته الشاخصة (54ب)، والحسن والحسين هما صفتان انحبستا من الصفة الفاطرة، لإعداد الدعوة (55أ)، وسلمان هو الباب الناطق الذي لا يطلب حقّ إلا به ومنه (55أ) وكلّ هذه الصفات جميعاً وهؤلاء الأشخاص واحد لا ينقسم (55أ).

ـ **المحور الثاني**: في أهل المراتب، وهو في الأصل أرواح تجلى لها بارئها وهي أشباح في الأظلة فسجدت فجعلها كواكب درّية وانضاف صغيرها إلى كبيرها وانضافت كلّها إلى الباب، منه بدؤها (55ب). وأولى المراتب الأيتام وأوّلهم المقداد (55ب) وهو القلب في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ (الإسراء: 17/ 36)، والخصيبي يقول: «إنّ السمع هو السيّد محمد والبصر الباب والفؤاد هو المقداد» (56ب). والمقداد يستمدّ نوره من الباب. والأيتام يستمدّ اللاحق نوره من السابق (56ب)، وتولّى المقداد مرتبة النقباء، وأبو ذرّ مرتبة النجباء وعبد الله بن رواحة مرتبة المختصين وعثمان بن مظعون مرتبة المخلصين، وقنبر مرتبة الممتحنين (57أ).

ـ **المحور الثالث**: في أهل المراتب السفلية، وهم المقرّبون المتّصلون بالممتحنين، والكرويون المتّصلون بالمقرّبين، والروحانيون المتصلون بالكرويين، والمقدّسون المتصلون بالروحانيين والسائحون المتصلون بالقدّيسين والمستمعون المتصلون بالسائحين، وهم يمدون اللاحقين (57أ).

المحور الرابع: في تسمية أهل المراتب العلوية والسفلية (57ب ـ 58أ).

ـ **المحور الخامس**: في الارتقاء في المراتب، وهي حياة الأكوار والأدوار حتى الانتهاء إلى الصفاء والخلاص (58ب) وعند ذلك يلتمس المرتقون كلّ الفضل لإخوانه (59ب) فيجيبه الله إلى ذلك، ويصبح الخالص حرّاً في العالم (60أ).

ويظهر في آخر الرسالة مسألتان لا صلة لهما بما سبق وهما:

1 ـ في البرّ والصدقة وبذل المال على أهل الفاقة.

2 ـ في غلبة قوم على قوم وتملك الدار غصباً (60أ ـ 63ب).

وتُعتبر هذه الشروح مفيدة للغاية في الوقوف على صفة الذات الإلهية وخلق الاسم والباب وجميع أهل المراتب، وعلى السبب في تسميتهم، وبيان وجه الترقّي في المراتب حتى الصفاء. ويظهر جليّاً أنّ هذه المسائل تعيد تماماً ما ورد أيضاً في كتاب الهفت الشريف.

19 ـ مجهول
شرح الإمام وما يجب عليه

مخطوطة باريس، عربي، عدد 1450، ورقة 55أ ـ 158أ. ولسنا نجد فيها مقالة نصيرية واحدة، وإنّما جاءت شروطها عامة يمكن للشيعة الاثني عشرية أن تدّعيها.

إلاّ أننا نجد في قسم أخير منها باباً موسوماً بـ «في معرفة التعليق» (ورقة 158أ ـ 167أ)، والمقصود بالتعليق تهيئة المريد اليافع لقبول أسرار الديانة، وتعليقه على وجه النكاح بشيخ من شيوخ الفرقة، لا يفارقه حتى يبلغ المرتبة العليا ويتمكن عنده سرّ الدين وأصوله.

ويظهر من النّص تشابه كبير بين متنه، وما جاء في بداية الباكورة السليمانيّة، ولكن يوجد اختلاف كبير، كأن لا نجد ذكر لسورة الشتائم في مخطوطة باريس، وأن نجد هذه الشهادة، ولا أثر لها في نص الباكورة: «... **وتشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له وأنّ محمداً عبده ورسوله وتشهد أنّ الجنة حقّ والنار حقّ والبعث حقّ والميزان حقّ والصّراط حقّ وأنّ الساعة آتية لا ريب فيها وأنّ الله يبعث من في القبور، وتقيم الصلاة بأوقاتها وتؤدي الزكاة إلى أهلها، وتصوم شهر رمضان وتحجّ إلى بيت الله إن استطعت إليه سبيلاً، وتجاهد في الله حق جهاده» (166أ ـ ب).**

وفي هذه الشهادة ما يذكر بالدّعاء آخر الصلاة قبل التّسليم عند أهل السنة خاصة، وهي شهادة منافية مطلقاً لعقيدة التصيرية، خاصة في أغراض البعث والصلاة والزكاة والحجّ، إلاّ أن يكون المقصود باطن هذه العبادات، والطفل المريد محتاج في مثل هذا المقام إلى إظهار سرّ الديانة لا إلى التعمية.

20 ـ مجهول
مسائل

مخطوطة همبورغ (Hamburg) عدد Orient304 .، عني بتحقيقها ونشرها ر. شتروطمان (R. Strothmann) في Oriens الجزء 12 (31/ 12/ 1959)، عدد ـ 1 ـ 2. ص ص 85 ـ 114.

تتضمن المخطوطة بابا في النّص على بابية أبي شعيب محمد بن نصير النميري وعدله وإمامته في الدين (ص 104)، وشرحا لباطن الوضوء وأشخاص الجوارح التي تغسل بالماء. فاليدان هما شخصا اليتيمين، واليد اليمنى هي شخص المقداد، واليسرى هي شخص أبي ذر الغفاري؛ ومعنى يمين من عرف الله من جهة المقداد، والدليل على اليسرى أن من أبي ذر عرفت البركات وتيسّرت (ص 105)؛ وفي إحدى المسائل حثّ على لقاء الإخوان ومساعدتهم (ص105)؛ والملح هو الباب (ص 105)؛ وفي إحدى المسائل الأخرى أسماء المؤمن الثلاثة عشر فهو علويّ وهاشميّ وعربيّ وفارسي ونبطيّ وعبراني وسرياني وحبشي ونوبيّ وعجميّ وكردي لأنه كرّ في الأكوار ودار في الأدوار وهو أيضاً رومي (ص106)؛ وفي المسائل إقرار بأن الله علي، هو معدن الكون ظهر في من بطن وبطن في من ظهر (ص107)، وسفينة نوح هي المعنى ومن ركب إلى معرفته نجا من المسوخيّة، والسفينة أيضاً هم آل البيت (ص105)؛ وتمام الإيمان هو المعرفة بتوحيد الله ومعرفة اسمه الحجاب ومعرفة السين بابه، وأهل مراتبه؛ والخمرة حلال مع الإخوان حرام مع الأضداد (ص107)، والجرّي حرام أكله وله قصة مع عليّ (ص109 ـ 110)؛ أما النساء فقد خلقهن الله من معصية إبليس.

تفيد هذه المسائل في فهم التناسخ وحقيقة التوحيد الذي ينجو به المؤمن من الكدر وشتّى المراتب السفلية. وتوقف هذه المسائل على أهمية كتاب الهفت الشريف والصراط في التفكير النصيري، وإن اعتُبرا منحولَيْن إلى المفضّل الرّاوي عن الصادق.

بقي أن نتبيّن أغراض النصيرية من مصنّفاتها الحديثة.

* * *



الفصل الثالث

في التعريف بمصنّفات العلويّين[1]

يُلاحظ الباحث منزعين في تصانيف العلويين الحديثة:

1 ـ غلبة التأليف في الأغراض الدينية ـ السياسية منذ القرن 10هـ/16م حتى نشأة الدولة السورية سنة 1937.

2 ـ ظهور الاهتمام بالأغراض السياسية ـ الاجتماعية، وبروز التصنيف في العقيدة القومية وشؤون الحداثة منذ الاستقلال إلى اليوم.

وقد تخيّرنا من قيود الترتيب الغرض الجامع. فبدأنا بالنصوص الدينية وثنّينا بالنصوص الفكرية.

* * *

---

(1) نقصد بمصنّفات العلويين «غير ما قصدنا بالنصوص النصيرية»، لأن من النصوص الحديثة ما ألف في العقيدة، ومنها ـ غالباً ـ ما ألّف في غير ذلك الموضوع، ونعتبره مع ذلك خادماً لغرضنا في هذا البحث. وقد اعتضنا عن النصيرية بالعلويين احتراماً لإرادة الفرقة في تسمية نفسها في أوائل العشرينات.

أولاً: النصوص الدينية

1 ـ عقائد النصيرية

مخطوطة باريس، عربي عدد 6182، حقّقها أنور ياسين، ونشرها بعنوان «تعليم الدين العلوي»، عن دار «لأجل المعرفة»، ديار عقل لبنان 1986، سلسلة «الأديان السريّة». عدد 6. والمرجّح أن يكون تصنيف هذا النّص حديثاً، يرجع عهده إلى القرن 11هـ/ 17م[2]. وحلّله وُولْف (Wolf) في ZDMG عدد III. (1849م)، ص ص 302 ـ 309.

وقد بُني الكتاب على السؤال والجواب، ويفيد في مجموعه إفادة بالغة في فهم الاعتقاد النصيري في أبواب التوحيد، والخلق، والمعاد. ويتضمّن تبعاً لذلك شرحاً وجيزاً وصريحاً للعبادات وأسماء الظهورات. وتُبدِي النزعة التعليمية فيه تمام الحرص على تبسيط الجواب واختزاله. وقد لاحظنا فيه امتناعاً عن التلبيس بذكر الاختلافات؛ ويكاد يكون بهذا ميثاقاً في الاعتقاد النصيري الحديث أو بياناً.

محمّد بن يونس كلازو
(ت. بعد 1011/ 1602م)[3]

2 ـ [شعر في الهبطة ومدح القمر]

يُنسب إلى محمد بن يونس ديوان ذكر منه سليمان في الباكورة 4 قصائد: الأولى في الهبطة (ص62 ـ 64) والثانية في مدح القمر (ص68 ـ 69). والثالثة في مدح الخمر وهي القمر أيضاً (ص70)، والرابعة في مدح القمر كذلك (ص71 ـ 72). ويستفاد من الشرح الوجيز الذي قدّمه الأذني أنَّ هذه الأبيات في عقيدة القمرية من النصيرية، وتُساعد على فهم قصة الخلق والهبوط إلى الأرض

---

(2) أنور ياسين، تعليم الدين العلوي، ص 58.

(3) في ماسينيون، عدد 104.

من العالم النوراني، وتشير بالرمز إلى تصوّر الذات المعنويّة في القمر والتجلي، وتقرّ بأنّ شرب الخمر هو معرفة العين في القمر.

الشيخ أبو ترخان البنا الغيبي
(ت. 1120هـ/ 1708م)(4)

3 ـ [شعر في السماء والمعراج]

ينسب إلى الغيبي ديوان، ذكر منه سليمان الأذني قصيدتين: الأولى في مدح السماء، وقد شرح ذلك سليمان بمناسبة تفسيره للسورة الأولى (ص9)، والسبب في عبادة السماء عندهم أنّ الكواكب منها تشرق وفيها تغرب، وهي غير عقيدة القمرية، ولا الغيبية ولا عابدي الشفق. وفي قصيدة المعراج قصّ لما رأى الشاعر من عجائب العوالم النورانية والأرضية، وكأنه المؤمن قد صفا، وتحرّر وعبّر من خلال رحلته عن عقيدة فرقته في الخلق، ونظام المراتب.

ويفيد هذا في فهم تصور المعاد خاصة. مثلما يوقف ما سبق على أن الشمالية تعتقد أنّ السماء هي علي بن أبي طالب، أي المعنى (الباكورة، ص31) والقمر هو سلمان الفارسي؛ في حين ترى الكلازية أن القمر هو المعنى (الباكورة ص31).

الشيخ خليل بن معروف النميلي
(ت. ق12هـ؟/ ق18م)(5)

4 ـ [شعر في التضرّع ومدح السيدة زينب]

يُنسَب إلى النميلي ديوان التضريع (كذا)، ذكر منه الأذني قصيدتين (ص73 ـ 75)، جاءت الأولى في الذّات الإلهيّة، والتضرّع إليها، وبيان صفات الوحدانية، والتوسّل بالنسبة الخصيبية، ويظهر النميلي من الكلازية، ممن

(4) في ماسينيون، عدد 108.

(5) في ماسينيون، ص 647.

اعتقدوا أن عليّ بن أبي طالب هو السماء (ص74، البيتان: 12 و13) ونظم النميلي القصيدة الثانية في السيدة زينب، وهي القُبّة الرابعة التي يتجلّى فيها المعنى كما مرّ ذكره.

الشيخ يوسف خطيب
(ت. ق12هـ/ 18م)(6)

5 ـ [نونية في مدح القمر]

ذكرها سليمان الأذني، وشرح رموزها بوجيز العبارة. وتفيدنا في فهم عقائد القمرية مثل تجلّي ابن أبي طالب في القمر، والقول بأنّ الشمس هي محمد، والسماء هي سلمان الفارسي، ولا شك في أن هذا التصور يستدعي النظر في أصل الخلق ومبدإ التكوين، وكيفية الظهور وعلّته وهي من المسائل المشتركة عند طوائف الفرقة كلّها، ولكنّها محكومة بضوابط عند كلّ واحدة منها.

الشيخ صارم
(ت. ق12هـ/ 18م؟)(7)

6 ـ [قصيدة في مدح القمر]

هي قصيدة من نوع الزجل، ذكرها سليمان الأذني في الباكورة ص66 ـ 68. ويبدو الشاعر من أهل العقيدة القمرية، والمقصود فيها بالنون شكل الهلال، وبالغزال القمر، والمقصود أيضاً بسيره هو تحوّله على مرّ أيام الشهور. ويحسن مقارنته بما جاء في عبارة الأرسوزي من دلالة النون على الصميم.

(6) في ماسينيون، ص 647.

(7) في ماسينيون، ص 647.

محمود بعمرة ابن الحسين النّصيري
(ت. ق12هـ؟/ 18م)[8]

7 ـ رسالة

مخطوطة همبورغ (Hamburg)، عدد 303، عني بتحقيقها ر. شتروطمان في ESOTERISCHE SONDERTHEMEN BEI DEN NUSAIRI برلين 1958.

صدّرت هذه الرسالة بعنوان: «أخبار وروايات عن موالينا وأهل البيت منهم السلام». وهو خبر روي عن أبي الحسن محمد بن علي الجليّ يرويه عن الخصيبي، يرفعه إلى الإمام الصادق. ويدور الخبر على 88 مسألة يتعلق جلّها بتوحيد الذات المعنوية، والإخبار عن ظهورات المعنى، والقِبَاب التي تجلّى فيها، ويهتم بعض المسائل بتأويل العبادات، وتأويل الاسم والباب وشرح حقيقة العين، ونجد في طرف آخر من المسائل شرحاً للتناسخ وبيان الرجعة.

وتبدو كلّ هذه القضايا متعلّقة بأصول الاعتقاد عند النصيرية، ومذهبهم في علم الباطن. ونجد في هذه المسائل إلى جانب هذه الفائدة الجمّة ثلاث فوائد أخرى:

1 ـ تحديد مراتب الكفر والإيمان وبيان اسم كل مرتبة بياناً منصوصاً. (ص13).

2 ـ الثناء على أبي الخطاب والإقرار بألوهية العسكري ومعجزاته (ص17 ـ 18).

3 ـ تفسير جملة وافرة من الآيات القرآنية شرحاً للعقيدة النصيرية في التوحيد خاصة.

(8) في ماسينيون، ص 647.

سليمان الأَذَنيّ
(ت. 1283هـ/ 1866م)[9]

8 ـ [الباكورة السليمانية في كشف أسرار الديانة النصيرية]

نشرت ببيروت سنة 1863م، على حساب صاحبها، وبعناية المبشّر ر.ج. دودس (R. J) Dodds.

والمرويّ عن سليمان الأذني أنّه كان من شيوخ الفرقة الكلازية، ويذكر نفسه في كتابه أنه اطّلع على باطن العقائد النصيرية، وشهد «التعليق» كغيره من المريدين. وقد شكّك البعض في أقواله، وردّ التعويل عليها لأنه كتبها بعد أن ارتدّ عن ديانته، وشك فيها وتحامل على أصحابها، واعتنق الإسلام ثم اليهودية ثم الأرثوذكسية، ثم البروتستنتية ، وقد اهتم بشأنه بعض المبشّرين، وتنصّر على أيديهم. إلاّ أن البعض شهد على صحّة المقالة في كتاب الباكورة، وعدّه المغني في الاعتقاد النصيري متى توفّر[10].

وينفرد الكتاب على إيجازه ـ بأهميّة لا تضاهى لأنّه تضمّن:

1 ـ نصوصاً أصلية في عبادات النصيرية وأدعيتها؛ ويمكّن لأول مرة من الاطلاع على كتاب المجموع أو الدستور الذي يميل الناس إلى نسبته إلى الخصيبي[11].

2 ـ قدّاسات النصيرية وأدعيتها في أعيادها ومختلف المناسبات الدينية عندها.

3 ـ شرحاً ـ وإن كان وجيزاً ـ لما جاء في بعض السور وتعليقات مفيدة على القداسات والترنيمات بما يساعد على فهم العقيدة النصيرية.

(9) راجع: Catafgo, in J.A. Sér.IV, Tome XI, p. 149; série 7, Tome VIII (1866) p 523; Clément Huart, pp. 190 - 261; Massignon, Esquisse, p.648 - 9.

(10) راجع: Salisbury, Notice of the Book... in J.A. vol 8 (18660 pp.228.

(11) L. Massigon, esquisse... p.648.

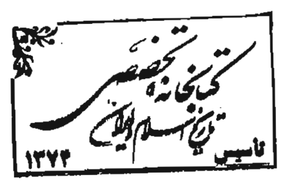
4 ـ كثيراً من المقطّعات الشعرية لناظمين لم يعد يسيراً الاطّلاع على دواوينهم، وهي أشعار في العقيدة الشمسية، وأخرى في العقيدة القمرية.

5 ـ شرحاً لعقائد النصيرية وفرقها في علي بن أبي طالب ومحمد وسلمان، وقضية الخلق وقصّة الهبطة والخلاص.

6 ـ وصفاً لوظيفة المشائخ عند النصيرية وسلطتهم، ومختلف أعمالهم في الأعياد وتعليم أسرار الديانة.

وبهذا تتصدر «الباكورة» جلّ المؤلفات النصيرية لتفرّدها من بينها بالشرح الوجيز، والإبانة الصريحة، ولتعويل المصنّف على المجادلة في الاعتقاد. ويمكن ـ لهذه المنزلة ـ أن تعتبر الباكورة مفتاح الكتب النصيرية القديمة خاصة. ولا يعني هذا أننا نصدّق مطلقاً مقالة الأذني دونما شك، ولكنّ الباحث يجد في الباكورة، فوائد في الاعتقاد النصيري جمّة تستقيم بعد المقايسة بين النصوص وعرض بعضها على بعض.

حسين الأحمد الحمّين
(ت. 1295هـ/ 1878م)[12]



9 ـ فلسفة عن الروح والبدن

منشور ضمن «في سبيل المجد»، ص ص 181 ـ 383.

تتلمذ المصنّف على الشيخ إبراهيم مرهج (ت. 1272هـ/ 1855م)، وينسب إلى حمّين وهي قرية بالقرب من طرطوس. ويعتبر الشيخ مرهج من أبرز الأعيان بجبل العلويّين ومن أحفاده الشيخ إبراهيم عبد اللطيف؛ وينسب إلى حسين الأحمد الحمّين ديوان، فيما يذكر ضيائي في المصادر العلوية (ص90. عدد 88). وصفه صاحب «في سبيل المجد» بالعالم المجتهد.

---

(12) في ماسينيون، عدد 117؛ في ضيائي، عدد 88، 109، 133، 179، 246، 265؛ الحاج معلى ص 381 ـ 383.

والنص فلسفي في الظّاهر لا يتّصل بأصل اعتقادي، لأنه يجيب عن مسألة في طبيعة الروح ووجه إدراكها، أتراه بالبدن أم بغيره؟ وهل هي التي تدبّر البدن أم إنها تصلح به. والجواب أن الروح جوهر لطيف بسيطة حية، روحانية، قرنت بجسم كثيف، لا حياة له إلا بها، ولا ينفعها بما يتغذّى. وهي لا تدرك مع ذلك إلا به. وهي التي تدبّره، فإن فارقت الجسم صار ميتاً، ولا كرامة فيه.

والمفيد من هذا الرأي أنه يمهّد لعقيدة التناسخ والترقّي عند النصيرية، فالأجسام محال لتنقل الروح على قدر الأعمال التي يقدمها الإنسان في الحيوات السابقة ويتخلص المرء ـ على قدر إيمانه ـ من الجسد الكثيف حتى تنتقل الروح إلى سنخها النوري، وتعود روحانية المحل كما بدأت. من هذا الباب يمكن اعتبار هذا النص دينيّاً وإن بدا فلسفيّاً.

محمد بن عبد الرحمن إبراهيم
(ت. 1318هـ/ بعد 1900م)[13]

10 ـ رسالة فطرة المنصان (؟) ونزهة القلب والعيان في إيضاح مسائل الشيخ الأجلّ والكهف الأظلّ الشيخ محمد بن عبد الرحمن إبراهيم.

أُلّفت سنة 1318هـ/ 1900م.

وتتركّب من تسع مسائل، لخّصها مصطفى غالب في مقدمة تحقيقه لكتاب الهفت الشريف، ص ص 23 ـ 29، وذكر ضيائي مخطوطاتها.

وتفيد هذه المسائل الملخصة في فهم تصوّر النصيرية لنظام العالم، وتأويلها للحروف النورانية والظلمانية. وفي النص رواية عن المفضّل عن الصّادق، واستشهاد بمحمد بن نصير، وذكر للطبراني في مجموع الأعياد.

(13) في ضيائي، عدد 117.

إبراهيم عبد اللطيف
(ت. 1333هـ/ 1914م)[14]

11 ـ [شعر في العين والمعاد]

هو من بيت ناعسة من أعمال صافيتا، أديب، عالم، وفقيه وكاتب مجيد. أنشأ مجلة العرفان بصيدا[15].

ينسب إلى إبراهيم عبد اللطيف شرح عقيدة الديانة لأبي منصور رأستباش الديملي، وهي مخطوطة محفوظة عند بعض الخواص في سوريا، وكذلك شرح ديوان المنتجب العاني، وهو مخطوط أيضاً ذكره أسعد أحمد علي في كتابه «فن المنتجب العاني وعرفانه» ص 523؛ وشرح ديوان الغريب للخصيبي، مخطوط عند بعض الخواص في سوريا، ذكره أسعد أحمد علي في نفس المرجع، وذكر ضيائي نسخة مخطوطة من الديوان محفوظة بمكتبة الظاهرية، تحت عدد 3929[16]. وينسب إلى إبراهيم عبد اللطيف ديوان ذكر منه عبد الحميد الحاج معلى مقطعات تعد 17 بيتاً (ص185 ـ 186)، وهي في مدح القمر، وذكر الشوق إلى العين الذات الإلهية، وألْمَعَ إلى المعاد. ومن هذه المقطعات أبيات في رثاء عبد اللطيف الغانم أحد شيوخ الفرقة، مبرزاً أوبته، وحسن تقواه واستقراره في عالم النور.

يعقوب الحسن
(ت. 1348هـ/ 1929م)[17]

12 ـ [قصيدة في مدح النبي]

هو يعقوب بن حسن بن محمد بن معروف البراعيني العبدي، وُلد في

---

(14) في سبيل المجد، ص 185 ـ 6. في ضيائي، 93؛ 144؛ 145؛ 148؛ 151.
(15) المرجع السابق، ص 181.
(16) ضيائي، عدد 148، 151.
(17) في ضيائي، عدد 50؛ في سبيل المجد، ص 192 ـ 3.

قرية براعين من أعمال اللاذقية سنة 1248هـ/ 1867م، وتوفي في 19 جمادى الأخرى سنة 1348هـ/ 1929م، ألّف تذكرة الحياة الروحية في وحدة الحقائق الدينية. يذكر ضيائي أنّه مخطوط باللاذقية. وقد نسب إليه الحاج معلى في كتابه «في سبيل المجد» ثلاث قصائد (ص189 ـ 193)، تهمّنا منها الأخيرة في باب الاعتقاد وتعدّ 45 بيتاً، وهي الموسومة بمدح النبيّ. وليست القصيدة في هذا الغرض بالذّات وإنما هي في مدح آل النبي والأئمة، والإقرار بأنهم الصراط، ثم الثناء على محمد بأنه من نور الرحمان، وفي الأبيات تلميح إلى أنه الاسم من المعنى. والملاحظ أن الشاعر لا يفصل بياناً في أصول الاعتقاد، ويوهم بمدح تقليدي للنبي والأئمة.

13 ـ [قصيدة في الحث على الزهد والتقوى]

نُشِرت في هاشم عثمان، ص224، وتعدّ 12 بيتاً، جلّها في الوعظ والحثّ على التزهّد والقناعة. ولكن في البيتين الأخيرين إقراراً بما نزل على عيسى، وفخراً من الشاعر بعقيدته، والسبب في هذه المقالة أن النصيرية تؤمن بأن عيسى هو إحدى القِبَاب التي ظهر بها المعنى، وفي عيسى تجلّى علي. وتبقى عقيدة الشاعر في هذه الأبيات مجملة، ليس فيها إشارة منصوصة إلى سمات العقيدة العلوية مثل التناسخ، والترقي في الأدوار...

عبد الكريم سعيد الحاج معلى
(ت. 1352هـ/ 1933م)[18]

14 ـ [في مدح القمر]

كان قاضياً في طرطوس من بلاد العلويين. ذُكر له في «في سبيل المجد» ثلاث مقطّعات، تهمّنا الأولى والثانية منها لتعلقهما بالغرض الديني، وتعدّان 36 بيتاً وكلتاهما في مدح القمر، ووصف الذات البادية في الغزال (القمر) وهذه

(18) في سبيل المجد ص 195 ـ 6.

الأبيات تناسب تماماً مدح القمر في القصائد التي ذكرها سليمان الأذني.

الشيخ عبد اللطيف سعود
(ت. 1354هـ/ 1935م)

15 ـ [قصيدة في الحث على إخلاص العبادة والردّ على الملحدة]

منشورة ضمن كتاب «العلويون بين الأسطورة والحقيقة»، لهاشم عثمان، ص213، وهي قطعة منوّعة القافية، تعدّ 10 أبيات حثّ فيها الشاعر على التفكّر في الصلاة عند أدائها، وعلى قرن الصوم بالتصديق، وردّ على أهل الإلحاد، ويستفاد من هذه المعاني المجملة:

1 ـ إشارة إلى عبادتي الصيام والصلاة دون الإفصاح ـ كما سبق في النصوص السّالفة ـ بأنهما أسماء أشخاص. وتبقى عبارة «تفكر إذا صليت» (البيت 1) مثيرة لأكثر من تأويل تهدي إليه النصوص القديمة خاصة.

2 ـ إن الرد على الملحدة يذكّر ـ على إيجازه ـ بـ «توحيد المفضل»، وما سبق ذكره في مسألة الروح.

16 ـ العلويّون شيعيّون

مقال صدر في مجلة «النهضة»، السورية، في عدد خاص عن العلويين، عدد 8، شهر تموز (1938م). وأعاد نشره هاشم عثمان في كتابه «العلويون بين الأسطورة والحقيقة» ص ص 191 ـ 210.

في المقال ثلاثة أقسام:

ـ تناول الكاتب في **القسم الأول** شرحاً لعبارة «علويّ» وانتهى فيها إلى أنه «لا فرق بين السنية والعلوية في المعنى» و«معنى الشيعة هو نفس معنى العلوية» (ص193) لأنها كلها تلتقي في الإسلامية. ويلح الكاتب على اعتقاد العلويين: «فهم مسلمون علويون إماميون جعفريون في وقت واحد» (ص193). ويفصّل

الأسباب التي دعتهم إلى الاقتداء بالأئمة من فاطمة وعلي وهي: قربهم من الرسول؛ رفعة علومهم؛ صدق الرواة عنهم؛ عصمتهم؛ فضلهم على أهل عصرهم وعلى من تقدّمهم وتأخر عنهم؛ نص النبي عليهم؛ أمر النبي بالاقتداء بهم عندما قرن الرسول بينهم وبين القرآن (ص194 ـ 196) فالعقيدة العلوية في الأئمة أنهم «**صنائع الله وحججه على عباده، ومعدن الرسالة**» (ص196).

ـ **وفي القسم الثاني** ردّ على من أنكر عروبة العلويين، بدعوى أنهم حثيون، أو صليبيون. (ص197 ـ 202). والغاية من هذا القسم إنكار مذاهب الباحثين في اعتبار الديانة النصيرية مزيجاً من العقائد السابقة للإسلام.

ـ **وفي القسم الثالث** بيان لإسلام العلويين وجملة عقائدهم: الإقرار بالشهادتين والتصديق بالقرآن وتلاوته، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحليل ما حلّل الله ورسوله وتحريم ما حرّم الله، والموالاة في الله والمعاداة فيه، والجهاد في سبيله (ص203).

والإسلام هو «بلا ريب شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، والالتزام بأحكام الشرع... وكلّ علوي في الدين يقوله»، (ص202 ـ 203). ويعتذر الكاتب عن نقيصتين سبّبتا طعناً على العلويين، هما: عدم ابتناء المساجد، وعدم الإقبال على الحج، والسبب في نظره هو الفقر، والاهتمام بالعمل ممّا يمنع من التردّد على المساجد (ص206 ـ 207). وعلى الرغم من هذا، فالعلويّون يصلّون في بيوتهم لأن أرض الله مساجد له حيثما كانت (ص207).

«والإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان» (ص28).

ويستفاد من هذا البيان حرص شيوخ العلويين على الانتساب إلى العقيدة الشيعية الإمامية، واللافت في تعريف الكاتب للإسلام والإيمان أنه لا يخرج عن التعريفات السنيّة المجملة وفي هذا التوسيع تشريع لوجود العلويين ضمن المجتمع السوري ذي الأغلبية السنية، والرد على الطاعنين في إسلام هذه الفرقة، ورتق الفتق الذي حدث أيام الاستعمار الفرنسي، ومجاهرة العلويين

بأنّهم ذاتٌ مستقلة في العقيدة والمقالة. واللافت أيضاً أن الكاتب يستشهد بالهداية الكبرى للخصيبي (ص203).

مجموعة من رجال الدين العلويين [1392هـ/ 1972م]

17 ـ العلويون شيعة أهل البيت ـ بيان عن عقيدة العلويين

أصدره الأفاضل من رجال الدين من المسلمين (العلويين) في الجمهوريتين السورية واللبنانية. صدر عن دار الصادق. بيروت [1392هـ/ 1972م؟].

قدّم للبيان السيد حسين مهدي الشيرازي منبّهاً إلى الظرف الذي صدر فيه عن ثمانين شيخاً من رجال الدين العلويين. وذكر أن أخاه السيد محمد الشيرازي ـ وهو الإمام/ المرجع الديني للطائفة الشيعية آنذاك ـ قد عيّنه على رأس وفد لزيارة العلويين في مناطقهم السورية واللبنانية، والنظر في عقيدتهم وحالهم، وأمضى والوفد 5 أيام كانت من 3 إلى 7 شعبان 1392هـ/ 1972م، في المناطق العلوية، وأقرّ بعد الحديث إلى العلماء هناك أن «العلويين من شيعة أهل البيت الذين يتمتّعون بصفاء الإخلاص، وبراءة الالتزام بالحق» (ص3).

أما نص البيان الذي أصدره شيوخ العلويين فيشتمل على محورين:

ـ أولهما: في بيان مواقف الناس منهم في الماضي، واتهامهم لهم بالخروج عن الإسلام دون حجة ظاهرة. والسبب في التشنيع بالعلويين في ما مضى من الأزمان كثرة الدسائس التي اختلقها أعداء الإسلام ليفرقوا بين العرب والبربر في بلاد المغرب (ص8)، وكذلك أراد أن يجعل للعلويين محاكم خاصة تستقلّ بتشريع مخالف للتشريع الإسلامي، ويلحّ العلماء على أنّ قضاة العلويين قد رفضوا ذلك «وأعْلنوا بإصرار أنهم مسلمون، وتشريعهم إسلامي جعفري» (ص8 ـ 9).

ويذكر العلماء العلويون بما نشره سلفهم من أهل الديانة في عقيدتهم. وقد جاء ذلك في كرّاس نشر سنة 1936م/ 1355هـ ويحتوي على بندين ينصّ

الأول على أن كل علوي مسلم يعتقد بالشهادتين، يقيم أركان الإسلام الخمسة، ويقرّر البند الثاني «أن كل علوي لا يعترف بإسلاميته، أو ينكر أن القرآن كتابه، وأن محمداً (ص) نبيه، لا يعَد في نظر الشرع علوياً. .» (ص9).

ويذكّر العلماء العلويون أيضاً بسؤال تقدّم به الاحتلال الأجنبي سنة 1938، ووقّع علماء الفرقة جواباً في 9 جمادى الآخرة 1357هـ/ [1938م] يتمثل في أن **ديانتهم هي الإسلام وأن مذهبهم هو المذهب الجعفري (ص10 ـ 11)**.

وفي تلك المناسبة أصدر الشيخ سليمان الأحمد فتوى وقّع عليها الشيخان صالح ناصر الحكيم وعيد ديب الخيّر وفيها تصريح وجيز بعقيدة العلويين وملخصها: الإيمان بالله ربّاً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد رسولاً ونبيّاً وبعلي بن أبي طالب إماماً، والبراءة من كلّ دين يخالف الإسلام (ص11).

وتُعتبر الفتوى التي أصدرها الشيخ سليمان الأحمد بمناسبة اختلاف مشائخ العلوية في جواز الجمع بين البنت وعمتها أو خالتها شاهداً على التمسّك بالمذهب الجعفري (ص12).

وفي هذا كلّه حجة كافية على أن العقيدة العلوية هي عقيدة الشيعة الإمامية ولا فرق.

ـ ثاني المحورين: في نص البيان الذي أصدره علماء الفرقة منعاً لكل تلبيس من أهل الدسائس، وقد وسم بـ «**عقيدتنا**». وتفصيل أركانه: (ص16).

* إن الدين عند الله الإسلام وإنه الدين الخاتم والكامل.
* الإسلام هو الإقرار بالشهادتين والالتزام بما جاء به النبي عن الله.
* الإيمان هو الاعتقاد الصادق بوجود الله سبحانه وملائكته ورسله مع الإقرار بالشهادتين.
* أصول الدين خمسة: التوحيد، والعدل والنبوّة، والإمامة والمعاد. ومعرفتها واجبة بالدليل القاطع لا بالظن أو التقليد.
* التوحيد: خلاصة ما جاء في سورة التوحيد.

* العدل: إن الله منزّه عن الظلم، لا يأمر الناس إلا بما فيه صلاحهم.

* النبوّة: الإيمان بالأنبياء والرسل السابقين، وبمحمد خاتمهم. والأنبياء معصومون من الخطإ والسهو والذنوب قبل النبوّة وبعدها، وهم أفضل أهل عصرهم.

* الإمامة: منصب إلهي. واللطف الإلهي اقتضى النص على الإمام. والإمام معصوم مثل النبي. والأئمة اثنا عشر، نص عليهم النبي ونص السابق على اللاحق.

* المعاد: الإيمان بيوم البعث والحساب، وبجميع ما ورد في القرآن والحديث الصحيح عن البعث والنشور، والجنة والنار، والعذاب والنعيم، والصراط والميزان.

* أدلة التّشريع أربعة: القرآن، والسنة والإجماع (وهو ما أجمع عليه المسلمون وفيهم الإمام المعصوم). والعقل وهو الدليل عند المجتهد وحده.

* فروع الدين: وأهمّها العبادات، ومنها: **الصلاة**، والعقيدة فيها أنها عمود الدين، وهي خمس مفروضة، والواجبة صلاة الجمعة والعيدين، والطواف والمبيت. أما الأذان والإقامة فمستحبّان قبل الدخول في الصلاة، والشهادة لعليّ فيها بالولاية مستحبة. أما **الصوم** فواجب في شهر رمضان من أول الفجر إلى المغرب على المكلّف. **والزكاة** من أركان الإسلام وواجبة في النقدين والأنعام الثلاثة: الإبل والبقر والغنم، والغلات الأربع: الحنطة والشعير والتمر والزبيب، وتستحب في غيرها **والخُمس** حق واجب. **والحجّ** فرض واجب مرة في العمر على المستطيع. **والجهاد** من أركان الدين، وواجب من أجل الدعوة إلى الإسلام. ووجوبه عينيّ على كلّ مستطيع. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروع الدين. **والولاء والبراء** فهما محبة الله والأنبياء والأئمة، والبراءة من أعداء الله.

أمّا سائر الفروع الأخرى في المناكح وغيرها فهي على المذهب الجعفري، وأهمّ المراجع فيها: الكتب الأربعة: الكافي للكليني، والتهذيب والاستبصار للطوسي ومن لا يحضره الفقيه للصدوق. (ص26).

لا مناص لنا من إبداء ثلاث ملاحظات تعليقاً على هذا البيان.

ـ يُعتبر هذا البيان استمراراً للنظرة نفسها التي تبلورت في مختلف النصوص المجموعة في كتاب الشريف عبد آل علوي الحسيني «**تحت راية لا إله إلا الله محمد رسول الله**»، الصادر أولاً باللاذقية عن مطبعة الإرشاد سنة 1357هـ/ 1938م ثم ببيروت عن مؤسسة البلاغ، سنة 1987م[19]. وتحوج هذه الملاحظة إلى تعليل تلك النظرة أولاً، ثم إلى تفسير إعادة طبع الكتاب حديثاً. في حين لا نعلم أن طبعة ثانية قد صدرت للبيان الذي قدمناه.

ـ إن العقيدة التي تستجلى من هذا البيان موغلة في التلبّس بالعقيدة الإمامية الاثني عشرية، مصرّحة بالانتساب إلى المذهب الجعفري. وهذا ما يفسّر حرص العلويين على علاقات «الأخوّة» مع النجف الشيعي. وفي البيان تصريح لا تردّد فيه بأنّ العقيدة الشيعية الإمامية هي الإسلام.

ـ إن الظرف الذي ظهر فيه هذا البيان مهم في تاريخ سوريا المعاصرة، وكذلك في تاريخ الفرقة. فالمعروف أن حافظ الأسد قد أمسك السلطة في 16 تشرين الثاني سنة 1970 وأصبح أول رئيس جمهورية علوي في تاريخ سوريا في 22 شباط 1971. ويمثل هذا الحدث الهام نتيجة طبيعية لما حدث بين 1963 و1966 من طرد أبناء الاعتقادات الأخرى من حزب البعث، سعياً إلى السيادة العلوية حزبياً. وقد ظهر من حافظ الأسد حرص على خدمة العلويين بما سمّي في بداية استلامه للحكم بمشروع إصلاح الأراضي، وجرّد المالكين من ملكية أراضيهم، وبلغت نسبة تلك الأراضي 28٪، وأعاد توزيع الأراضي الخصبة في سهل الغاب على الفلاحين العلويين من الساكنين في المناطق الريفية المحيطة

---

(19) راجع ضيائي، القسم الثاني، عدد 24.

بحماه ذات الأغلبية السنيّة. ويبدو أن ذلك أثار اضطراباً شديداً ونقمة على هذه السياسة التي ظهرت أيضاً في تأميم المؤسسات الصناعية والتجارية وإعادة توزيعها على العلويين غالباً. ولمّا كثر الطعن على العلويين وعقيدتهم، عمدت السلطة إلى نشر كتاب بيّنت فيه أن الطائفة النصيرية هي جزء لا يتجزأ من الإسلام، ووُزّع هذا الكتاب على مجال واسع خلال الاستفتاء حول الدستور، كما أجرى حافظ الأسد تعديلاً على الدستور بإدخال نصّ جديد يقول: «**دين رئيس الدولة هو الإسلام**».

الشيخ محمد حمدان الخيّر
(ت. 1395هـ/ 1978م)[20]

18 ـ [قصيدة في التوحيد وحبّ آل البيت]

منشورة كتاب «العلويون بين الأسطورة والحقيقة»، ص215 ـ 216. وهي قطعة منوّعة القافية، تعدد اثنين وثلاثين بيتاً ترددت معانيها بين الإقرار بوحدانية الله (البيت 26) والفخر بالغلوّ في الأئمة ومحبتهم (ب11، 22 ـ 25)، والإقرار بالولاية لأبي تراب (علي بن أبي طالب) (2ب)، والتصريح بأن أهل العداوة في مسخ (ب. 14).

ويُستخلص من هذه المعاني خاصة قرينتان تدلاّن على الاعتقاد العلوي وهما عبارة أبي تراب التي تسم النصوص النصيرية القديمة وتطرد فيها، والإيمان بعقيدة المسخ للكفار، والتطهّر من كل الذنوب بالولاء لعلي ومعرفة الإمام. وما دون هاتين القرينتين فمجمل.

---

(20) الشاعر هو ابن حمدان الخير، من علماء العلويين في القرداحة من أعمال جبلة، نبغ الوالد في اللغة والفقه وخرّج ابنه الشاعر أديباً فقيهاً، عالماً بالديانة. وتعتبر عائلة الخيّر من أبرز الأسر الدينية والعلميّة في الشمال السوري، وبين الفرقة العلوية. راجع هاشم عثمان، المرجع المذكور، ص 188 خاصة.

الشيخ محمد ياسين
(ت. 1396هـ/ 1976م)

19 ـ [قصيدة في مدح الأئمة والتضرّع إلى الله]

منشور ضمن كتاب «العلويّون بين الأسطورة والحقيقة»، ص217 ـ 220.

ينتسب محمد ياسين إلى بيت علم، فقد كان أبوه الشيخ يونس ياسين من وجهاء قرية بيت الشيخ يونس من أعمال صافيتا وعلمائهم؛ وكان أتمّ بناء الجامع هناك مع الشيخ سليم الغانم سنة 1286هـ/ 1869م، وتولى الوالد ياسين إمامة الجامع طيلة حياته، وخلفه ابنه في إمامة الجامع محمد ياسين، صاحب هذه القصيدة. وكان حافظاً للقرآن في مقتبل عمره، دارساً للّغة التركية، وبدا من ذوي الغيرة على «نشر العلم وإقامة السنّة الشريفة». وينسب إليه «شعر حسن في التوسل ومدح النبي وآل البيت الطاهرين وأولياء العصر»[21].

والقصيدة مطولة ذات قافية منوّعة، تعدّ 69 بيتاً، ويتعلّق غرضها بمدح الأئمة والتوسل إلى الله، وتتضمّن إشارتين إلى العقيدة النصيرية.

1 ـ إن الشاعر قد ذكر الأئمة في البيتين 22، 23 ونسبهم إلى محمد، ولم نجد ذكراً لعليّ، فخرج به عن سطر الإمامة إلى مرتبة الألوهية.

2 ـ إن صفات الله التي فصّلها الشاعر، هي تلك التي نجدها في وصف الذات المعنوية في الكتب القديمة، وهي قرآنية الأصل. ومنها أن عليّاً ذاري الأكوان بيده (بيت 14)، ومسبغ النعمى (ب. 15)، وهو السامع (ب. 25) والمجيب (ب. 49) وهو الكافي (ب. 14)، وهو مرسل الرسل (ب. 13). ونلاحظ أيضاً عبارة تختصّ بها النصوص النصيرية، في البيت 3، وهي «أمير النحل». وهي عبارة لم يفهمها ر. دوسو (R.Dussaud)[22].

---

(21) راجع هاشم عثمان، المرجع المذكور، ص 180.

(22) ر. دوسو، (R. Dussaud)، المرجع المذكور، ص 59، الهامش 3.

الشيخ عيسى سعود[23]

20 ـ «ما أغفله التاريخ. . . العلويون أو النصيرية»

سلسلة من المقالات نشرت بمجلة الأماني، الأعداد: 2 (تشرين الثاني 1930)؛ 3 (كانون الأول 1930)؛ 6 (آذار 1931)؛ 7 (نيسان 1931)؛ 8 (أيار 1931) ونشرت في هاشم عثمان «العلويون بين الأسطورة والحقيقة»، ص 156 ـ 173.

والشيخ عيسى سعود كان قاضي العلويين في اللاذقية.

وتحتوي المقالات على ستة أقسام تضمّنت بعض الإشارات المبثوثة إلى عقائد العلويين:

ـ ففي **القسم الأول** تأكيد لشيعية العلويين، وتصريح بأن النصيرية تعود في الظهور إلى محمد بن نصير (ص156 ـ 157).

ـ وفي **القسم الثاني** إلماع إلى بعض العقائد وهي: 1 ـ الغلوّ في حبّ عليّ وأهل بيته حتى كان ذلك «**ضرباً من ضروب العبادة**» (ص158 ـ 159).

ـ وفي **القسم الثالث**: إشارة إلى أن مؤسس الطائفة العلوية هو علي بن أبي طالب (ص161)، وأن فضله على جميع أهل عصره هو الذي حمل أنصاره على الطاعة له.

ـ وفي **القسم الرابع** شرح لعقيدة العلويين في الأيتام الخمسة وهم: المقداد، وأبو ذر، وعبد الله بن رواحة، وعثمان بن مظعون، وقنبر بن كادان الدوسي. والسبب في تسميتهم بالأيتام لا للرمز بهم «إلى مذهب روحاني» وإنما لأنهم «**اتخذوا من سلمان الفارسي أباً صادقاً**» (ص164)؛ ويستشهد الكاتب بالهداية الكبرى للخصيبي (ص164) ويشرح أن تعظيم هؤلاء الخمسة قد دفع بالفرقة إلى أن «**تتوسّل بهم إلى قبول الأدعية وما شاكلها من الطقوس،**

---

(23) ذكره ضيائي، القسم الثاني، عدد 61: عيسى مسعود. والصواب سعود.

ولكنهم لا يعبدونهم» (ص166).

ـ في **القسم الخامس** ثناء على عمار بن ياسر، وإقرار بأنّ النصيرية قد تفرعت من تلك العصبة العلوية من الأنصار (ص166 ـ 167). وبقية القسم في الردّ على من اعتبر ديانة العلويين «هي مقالة الحشّاشين أو ديانة سريانية أو مقالة قرمطية (ص167 ـ 169).

ـ ويشير في **القسم السادس** إلى أن الكتب المخطوطة التي وضعها العلويون قديماً لا تخالف أحكام القرآن والسنة وهي «**مثال للرسالة الهاشمية الغرّاء**» (ص**170**).

إن أهم فائدة من هذه المقالات تتجلّى في الإشارة إلى المطاعن على عقائد العلويين وأهمها عبادة علي وأنصاره، وإنكار إسلام الفرقة بذلك. وعليها جميعاً يردّ الكاتب بإقرار الغلوّ في محبة علي مؤكداً أنّ **العلوية فرقة شيعية، ولم يقل إنّها الإمامية والجعفرية** كما سبق على لسان غيره. واضطرت المطاعن الكاتب إلى تفسير العقيدة العلوية في الأيتام. والإقرار بأن الكتب العلوية موافقة للقرآن والسنة من غير باب التأويل.

عبد الرحمن الخير

21 ـ يقظة العلويين

مقال نشر في مجلة النهضة. الأعداد: 3 (كانون الثاني 1937)، 4 (شباط 1937)، 5 (آذار 1937). ونشر أيضاً في هاشم عثمان، «العلويون بين الأسطورة والحقيقة»، ص173 ـ 191.

يعتبر الشيخ عبد الرحمن الخير من أبرز علماء العلويّين المعاصرين، والمثقّفين المسهمين في التعريف بتاريخ فرقته، وفكرها. ينسب إليه الكثير من التصانيف، منها ما بقي مخطوطاً إلى حدّ الآن. ألّف: «تاريخ العلويّين»[24]،

(24) مخطوطة في سورية. ذكرها ضيائي. القسم الأول، عدد 41.

و«عقائد المسلمين العلويين وواقعهم»[25]، و«للحقيقة والتاريخ»[26] و«بيان كشف النوايا المبيّنة لخلق الدولة النصيرية»[27] و«من الطلائع»[28].

ظهر في المقال ثلاثة مشاغل:

1 ـ في بيان أصل العلويين والإشارة إلى أن الفرقة كانت تُسمى بالنصيرية، ثم أُطلِق عليها اسم العلويين أيام الاحتلال الفرنسي لسوريا (ص173)، وهم عرب مسلمون إماميون (ص174) ويجمل الكاتب عقيدة الفرقة في اشتغالها بعلم التوحيد: «أي معرفة الله بالبراهين العقلية المستندة إلى الشواهد النقلية من النص الكريم والحديث الشريف وروايات الأئمة» (ص174) وقد استوجب هذا بحثاً في إثبات وجود الخالق، وإثبات النبوة، وإثبات الإمامة. . . (ص175).

2 ـ في أسباب الجمود والانحطاط اللذين شهدهما العلويّون.

3 ـ البحث في «بشائر اليقظة الأولى»، والتعريف بأبرز الأُسر العلمية بين العلويين في شمال البلاد وجنوبها. ويعتبر هذا مرجعاً مفيداً للباحث في الفكر العلوي الحديث والمعاصر.

22 ـ نقد وتقريظ

مقدمة لكتاب «تاريخ العلويين» لمحمد أمين غالب الطويل. ألّفها عبد الرحمان الخير سنة 1966م بدمشق. ونشرت ضمن الكتاب عن دار الأندلس ببيروت [1966م؟] ص5 ـ 64. والملاحظ أن الطبعة الأولى الصادرة باللاذقية

(25) جاء في ضيائي، القسم الأول عدد 165، أن الكتاب قيد الطبع فيما ذكر المؤلف نفسه في كتابه للحقيقة والتاريخ.

(26) مطبوع [د.ن]، [د.ت]. في ضيائي القسم الأول. عدد 215.

(27) مقال بجريدة الحياة. العدد 6783. الأحد 19 أيار 1968؛ في ضيائي القسم الثاني عدد 30.

(28) نشر في مجلة دنيا العرب. تصدر في اليونان. عام 1988. في ضيائي. القسم الثاني. عدد 63.

سنة 1924 قد خلت من كلّ تقديم. ويظهر أنّ كتاب الطويل قد أثار اختلافاً بين العلويين، وعقدت المجالس العلمية للنظر في آرائه، وتعتبر هذه المقدمة صدى للمناقشات حول الكتاب.

يهمنا من المناقشة إشارات الخير إلى عقائد العلويين، وإن خالف فيها الطويل. فالعلويون في نظره هم عين الشيعة الإمامية (ص12). لا يرون مسبّة الخلفاء الراشدين فريضة دينية (ص14)، ولا يعتقدون أن مرافقة أبي بكر للرسول ليلة الهجرة خيانة (ص17)؛ ولا وجود لعادة زيارة القبور عند العلويين ما عدا مرة واحدة في العام عند بعض عوامّهم (ص22). والذي يعتقده العلويون في الرسول أنه بلّغ رسالة ربّه إلى الناس كافة. ودعا الجميع إلى مكارم الأخلاق والأخذ بجميع تعاليم الدّين الحنيف (ص26) أمّا كتمان التعاليم الدينية فهي من الطرق الصوفية، وليست من عقائد العلويين (ص29) ومن الخطأ أن يُظَن أن عقيدة العلويين أمر مكتوم، لأن كل علوي يحفظ ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾، وليس للعلويين عقيدة أخرى (ص31) ويعتقد العلوي أن الأركان هم: سلمان، والمقداد، وأبو ذرّ، وعمار (ص36). والعلويون يعتقدون «بإمامة الاثني عشر إماماً المعصومين دون غيرهم» (ص39)، وليس لهم علم باطن خاص بهم، وإنّما هم فيه كبقية المسلمين الآخذين بطرق التصوّف (ص42)؛ وليست الجنبلانية ديناً وإنما هي طريقة ليست عامة لكل العلويين (ص43 ـ 59) والمرجع لأحكام العلويين كتاب **الجواهر** المعتمد عند علماء الشيعة الجعفرية (ص51).

ويبدو أن الغاية من هذه العقائد هي الإيغال في الانتساب إلى الإمامية الاثني عشرية ردّاً لتهمة الغلو عن العلويين والانتساب إلى الإسلام انتساب الإمامية إليه.

الشيخ أحمد محمد حيدر

23 ـ [شعر في معرفة الله والهبطة]

منشور ضمن «العلويون بين الأسطورة والحقيقة» لهاشم عثمان ص 221 ـ 223.

يعتبر أحمد محمد حيدر من أبرز شيوخ العلويين المعاصرين، أنشأ في الفنّين. تنسب إليه مصنفات عديدة مخطوطة ومنشورة، منها: تناثر الأوهام[29] و«الحيرات»[30]، و«الدامغ»[31]، و«شرح التنبيه»[32] لمؤلفه حسن بن حمزة البلانسي الشيرازي من أبرز متصوّفي القرن 7هـ/ 13م؛ وفلسفة العلويّين[33]، و«مجموع [رسائل دينية]»[34]؛ والمصباح[35] والهبطة[36] والتكوين والتجلي[37]، و«ما بعد القمر»[38]، و«الملحمة الشعرية»[39] و«النغم القدسي»[40] و«النفحات واللفحات»[41].

وتضم هذه الأشعار **قصيدة في التوحيد ومعرفة الله تعدّ 25 بيتاً** وفيه حديث إلى النفس وحثّ لها على الاستنارة بالإيقان، والإيقان (أو المعرفة) هو الولاء لآل محمد، ونجوم السماء إذ بهم الخلاص من المزاج.

وفي الأبيات قرينتان تدلاّن على المقالة العلوية: أولاهما: في الإشارة إلى القمر ومن حوله الكواكب. وهو ما يذكّر بالمدحيات في القمر والنجوم

(29) مخطوطة ذكرها ضيائي، القسم الأول، عدد 59.
(30) مطبوع. طرابلس [الشام]، دار الشمال، 1992. ذكره ضيائي. القسم 1. عدد 80.
(31) مخطوطة. ذكرها ضيائي، القسم الأول عدد 84.
(32) مخطوطة ذكرها ضيائي. القسم الأول. عدد 142.
(33) مخطوطة. ذكرها ضيائي. القسم الأول. عدد 192.
(34) مخطوطة. ذكرها ضيائي. القسم الأول. عدد 219.
(35) مخطوطة ذكرها ضيائي. القسم الأول عدد 232.
(36) مطبوع. ذكره المؤلف في التكوين والتجلّي؛ ص 14، ذكره ضيائي. القسم الأول عدد 261.
(37) مطبوع، باريس، 1985؛ طرابلس، دار الشمال، 1987 (الأعمال الكاملة، 1) ضيائي. القسم الثاني عدد 25.
(38) مطبوع. ط1. دمشق 1972، ط2، 1984، طرابلس، 1988، ضيائي، القسم الثاني، عدد 59.
(39) مطبوع [د.م] [د.ت] ضيائي القسم الثاني، عدد 81.
(40) ط1. دمشق، 1972؛ ط2، 1986؛ في ضيائي، القسم الثاني، عدد 87.
(41) مخطوطة. ذكرها ضيائي، القسم الثاني، عدد 88.

التي ذكرها سليمان الأذني في الباكورة. والقرينة الثانية الإقرار بالتردّد في المزاج واعتبار الأيتام والأئمة من **قبلهم سرّ نشأة الكون**.

ويظن أن هذه القصيدة في التصوف ولكنها في الذات المعنوية، وبيان وجه معرفتها من أجل الخلاص من المسوخية والشقاوة. وبذلك تكون الأبيات على مشارف التصوّف دون أن تكون فيه.

أما بقية الشعر **فقطعة** من قصيدة طويلة بعنوان **الهبطة**، تعدّ 26 بيتاً ويلفت فيها ثلاثة معان أساسية:

1 - في سبب الهبطة، وهو قضاء الربّ دون إذناب من الخلق. وإنما الغاية بلوغ الكمال في الأدوار. وهذا المعنى لا يناسب ما جاء في الهفت الشريف[42].

2 - إن روح المرء تتعاقب في الأبدان وهو ما عبّرت عنه النصوص القديمة بالتردد في الأكوار والأدوار حتى بلوغ النجاة والخلاص. وهذا الترقّي يكون للمؤمن المعتقد يقيناً، أمّا الكافر ففي المسوخيات.

3 - المعاد، ووصف مجلس المؤمنين. ويوهم ذلك بالجنة القرآنية، وليس الأمر كذلك. فالمؤمن يضحي حرّاً ويلاقي إخوانه من المؤمنين، والجنة هي تخلّص الروح من كدرها وانتقالها إلى سنخها النوراني. كذلك وجد الشاعر خبرة علماء فرقته مثل العاني وأبناء حرّان والمكزون...

ولا يخفى ما في هذه المعاني من إفادة في فهم تصوّر العقيدة العلوية للخلق، والمعاد معاً.

(42) راجع المنصف بن عبد الجليل، فلسفة التناسخ... في ابلا (IBLA) عدد 163 (1989) ص 108.

هاشم عثمان

24 ـ العلويون بين الأسطورة والحقيقة

ط1. بيروت [ت؟]: ط2. بيروت 1980. ط3. بيروت 1985[43].

يعرض الكاتب إلى عقائد النصيرية في كتابات الأقدمين (ص44 ـ 89) والمؤرخين المحدثين (ص90 ـ 145) بغرض نقدها والقطع فيها.

فمن كتابات القدامى يختار المؤلف مقالات الشهرستاني (ص44 ـ 45) وابن الأثير (ص45 ـ 48) وابن تيمية (ص48 ـ 59)، والقلقشندي (ص59 ـ 60) في عقائد النصيرية، ويناقش من خلالها أصولاً هامة، هي: استحلال الخمر (ص69 ـ 72) والقول بالتناسخ (ص72 ـ 74)، والقول بقدم العالم (ص74 ـ 76)، والقول بإنكار وجود البعث والنشور والجنة والنار (ص76 ـ 78)، والقول بأن خالق السماوات والأرض هو علي (ص78 ـ 79)، والقول بظهور اللاّهوت في الناسوت (ص79 ـ 80)، والقول بالأيتام الخمسة (ص80)، والنقباء الاثني عشر (ص80 ـ 81)، وانتقال الاسم والمعنى (ص81 ـ 82)، وينتهي في كل هذه الأصول الاعتقادية إلى:

1 ـ أن الأقوال المنسوبة إلى النصيرية مستقاة من **أقوال مجهولين** «ولا دليل عليها من كتبهم.

2 ـ أن تلك الأقوال قد ظهرت وفشتْ بين سائر المسلمين، ومسائل الاختلاف في الخمرة، والاعتقاد في التناسخ، والقول بالأيتام الخمسة والنقباء الاثني عشر. . . مسائل مشهورة، لا تختص بها النصيرية.

ومن كتب المحدثين، يختار المؤلف، ولاية بيروت، لرفيق التميمي ومحمد بهجت وكتاب نوفل نوفل: «سوسنة سليمان في أصول العقائد

---

(43) ليست هذه الطبعة الثانية كما ذكر في الكتاب. والغاية عند الناشر من التنصيص على أنها الثانية إنساء الطبعة الأولى لتضمّنها أجزاء حذفها الناشر في الطبعتين اللاحقتين. راجع تعليقنا على نسبة كتاب الدستور إلى الخصيبي.

والأديان»، ويورد منهما المقاطع المطوّلة. ويعرض في الوقت نفسه إلى مؤلفين آخرين اهتمّوا بعقائد النصيرية مثل علي سامي النشار (ص100)، ومحمد كرد علي (ص102) وعمر فروخ (ص105) ومحمد أبو زهرة (ص106)، ومصطفى الشكعة (ص110)، ومنير الشريف وعارف الصوص، ومحمد جواد مغنية ومحمد علي الزعبي، وصبحي محمصاني من أهل الدفاع عن عقيدة النصيرية والانتصار لإسلاميتها. (ص130).

ويخلص المؤلف من كل المسائل إلى:

1 ـ أن أقوال المؤرخين المحدثين عن النصيرية «كأقوال الأقدمين. إما مستقاة من أقوال مجهولين أو مأخوذة من أفواه رجال من غير النصيرية ممن لا يعرفون عن النصيرية شيئاً»، (ص140).

2 ـ أن النصيرية من خلال عقائدها، ليست فرقة خاصة، وإن هذا الإسم هو أحد النعوت التي ألصقت بالشيعة الاثني عشرية» (ص142).

أحمد زكي تفاحة

25 ـ الإسلام عقيدة وشريعة، بيروت ـ القاهرة 1983.

يحتوي الكتاب على مقدمة وأربعة محاور: في تحديد الإسلام والإيمان؛ وبيان أصول الدين؛ وشرح العبادات، وإجمال المعاملات.

ففي المقدمة تصريح بأن الكتاب في «عقائد الشيعة الإمامية» (ص8). وتعليل للتصنيف بالحرص على توحيد المسلمين بعد تفرقهم (ص8)، وردّ على من اتّهم الشيعة بمقالة التناسخ والغلوّ (ص9).

وفي **المحور الأول** تحديد لمعنى الإسلام والإيمان لغة وشرعاً تحديداً مقتطعاً من كتاب الكافي وغيره من المصادر الإمامية، وبذلك لا نجد غير ما اشتهر من التحديدات بين المسلمين الأوائل من حمل الإسلام على الإقرار باللسان بالشهادتين (ص13)، وحمل الإيمان على أفعال القلوب الجوارح معاً (ص15).

وفي **المحور الثاني** إقرار بأن أصول الدين هي التوحيد والعدل والنبوّة والإمامة والمعاد وتتّسم مقالة المصنّف فيها بالعموم والاتّساع بحيث لا تظهر مقالة علوية خاصة. والجدير بالذكر قول المصنف في الأئمة على ما تعتقد الإمامية، وكذلك في المعاد. وواضح أننا لا نجد شيئاً من القول في التناسخ أو إنكار المعاد ولا تأليه الإمام.

أما موضوع **المحور الثالث** فهو فروع الدين ويقصد بها العبادات وتفصيلها: الصلاة والزكاة والخُمُس والصوم والحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والولاية والبراءة. (ص ص75 ـ 134). ولا نجد في شرحها تأويلاً علوياً.

ويتّصل المحور الرابع بالمعاملات وتشمل مسائل كثيرة في الزواج والصلاة والبيع والحجر والوصية والميراث.. (ص135 ـ 269)، ولا نجد فيها مقالة تخصّ العقائد النصيرية القديمة ولا العلوية الحديثة.

ويختم الكتاب بفصل في الأخلاق والقيم العليا (ص271 ـ 308). ويمكن إدْراج المحور الرابع وخاتمته ضمن المشاغل الفكرية خاصة.

والمفيد من كل مسائل الكتاب انتصار المصنّف إلى عقيدة الإمامية والالتزام بها رغم اعترافه في كتابه «أصل العلويين وعقيدتهم»[44] بأنّه من الأمّة العلوية، وهي إحدى الفرق الشيعية.

(44) راجع ط1. النجف. المطبعة العلمية، [1377هـ]/ 1957م.

ثانياً: النصوص الفكريّة

محمد أمين غالب الطويل
(ت. 1351هـ/ 1932م)

26 ـ تاريخ العلويين

ط1. اللاذقيّة. مطبعة الترقي، 1924م. ثم نشر سنة 1966م ببيروت عن دار الأندلس في عدّة طبعات مع حذف واضح، ومقدّمة ألّفها الشيخ عبد الرحمن الخير، وتتضمّن نقداً لمتن الكتاب وتصويباً متى اقتضت الحاجة في نظر المؤلف.

ذكر الطويل نسبه وجيزاً في آخر الكتاب، والمهمّ مما ذكر أنه من العلويين، قد تتبع تاريخ طائفته وعقائدها وخَبِر أحوالها. هاجر من كليكيا إلى أطنة. وشغل منصب (مدير بوليس ولاية) في الحكومة العثمانية، وخبر من خلال تنقله بين الولايات أحوال العلويين وشؤونهم الدينية. ثمّ عُيّن في «دولة العلويين» عضو محكمة بداية في اللاذقية، ثم نُقل إلى وظيفة حاكم صلح في «تلكخ» وكانت من أعمال اللاذقية. وتوفي سنة 1932م.

ألّف كتابه «تاريخ العلويين» في الأصل بلغته التركية سنة 1919م. وبعد أن هاجر إلى أنطاكية أولاً وإلى اللاذقية ثانياً، تولّى تعريبه «مستعيناً بأصدقائه من العلويين الملمّين بقواعد اللغة العربية، وأضاف إليه طبعاً، معلومات جديدة عن (بلاد العلويين) وعشائرهم أخذها سماعاً»[45].

ويذكر الشيخ الحاج عبد الرحمان الخير في مقدمة الكتاب أنّه لقي الطّويل، وشاهد مجلساً ضمّ علماء رغبوا في مناقشته، وكان الطويل يصغي إليهم تارة، ويناقشهم أخرى، ويستجيب لملاحظاتهم فيأخذ بها أحياناً، ويتشبّث بأفكاره في أمور كثيرة أحياناً أخرى. وكان شديد الثّقة بما تلقّفه سماعاً من أفواه

(45) راجع تاريخ العلويين. ط2. بيروت. دار الأندلس [1966]، ص 8.

الطاعنين في السنّ، وخاصّة السّذج منهم، ويعتبر أن أولئك البسطاء لا يعرفون الوضع والاختلاق، وأنهم ينقلون بأمانة ما سمعوه من أمثالهم (ط. الأندلس. ص11). ولعلّ هذه الرغبة في مناقشة الكتاب عند صدوره سنة 1924م، وعدم الرضى عنه بالكليّة هو الذي دعا إلى تعمّد الحذف منه في طبعاته اللاحقة.

والطويل هو أول من أرّخ للعلويين، وهو أيضاً أول من استعمل عبارة «العلويين» بدل النصيرية التي كانت سيّارة على ألسنة الناس.

يحتوي الكتاب على مقدمة ومدخل وفصل في نسب العلويين وفصول سبعة تتعلق بالأدوار السبعة التي شهدها التاريخ العلوي.

ـ ففي **المقدمة** إقرار بأن الحرص على التقدم يقتضي البدء بمعرفة سجايا الأجداد، وتمثل تاريخهم والوقوف على أخطائهم (ص67) وأن التاريخ يوقف أيضاً على أن القوانين الطبيعية تسير بالمجتمعات نحو التطوّر والتقدم شريطة أن تدرك هذه المجتمعات «ناموس الحياة» و«سننها»، فإذا ما اقتصرت تلك المجتمعات على التوكّل والبقاء على القديم ناقضت سنن الحياة، ونظام الطبيعة القاضي بالتجدّد (ص68)، والشعب العلوي ما زال مثقلاً بالتوكل والبقاء على القديم، فكان ذلك من أحوج الأسباب الدافعة إلى البحث في تاريخه للوقوف على دواعي النهضة به (ص68 ـ 69).

ويفصّل المدخل:

1 ـ أن تاريخ المسلمين مشحون بالضغائن والخلافات التي دعت إلى اختلاق الأحاديث والوضع، مما سبب تشتيت المسلمين والْفَتّ في ساعدهم.

2 ـ وإن الأمة العلوية وإن سكتت عهداً عمّا أصابها من استئصال وأذى، فإنها قد تصدّت للرد زمن بني بويه والحمدانيين، والفاطميين وبني الأحمر، والدولة البحرية المصرية؛ وتكوّنت لها على التدريج ملامح استقلّت بها (ص74 ـ 75).

3 ـ ويطلق اسم العلويين ـ بهذا الاصطلاح ـ على النصيرية أي على العلويين العرب نسباً.

4 ـ أما السبب في افتراق المسلمين، وظهور العلويين فيعود إلى مسألة الإمامة في أي عقب تكون، وأن الاختلاف فيها إنما يعود إلى الاختلاف بين الهاشمية والأموية منذ الجاهلية. والرأي (عند الطويل) «**أن الإمامة حقّ لعلي وأولاده من أُسُس الدين المذكورة في القرآن وفي أحاديث المصلح الأعظم**» (ص80)، و«**أن العلوية المحضة هي الاثنا عشرية التي تمتّ بنسبها إلى النبعة العربية الصافية**» (ص82).

ـ و«**في نسب العلويين**» إقرار بأن أجداد العلويين هم الغسانيون والتنوخيون والفينيقيون (من بني قحطان) والمحارزة والمضريّة وبنو ربيعة (من بني عدنان)، ويضيف «**قليلاً من الجراكسة والأتراك**» (ص108). وأن زمن السعادة قد بدأ بالبعثة النبوية، وإعلان الرسول إمامة علي واستخلافه في غدير خمّ، وهو أعظم يوم عند العلويين (ص122).

- ويمتد **الدور الأول** من تاريخ العلويين من غدير خم إلى «فاجعة كربلاء» (ص 141 ـ 186).
- ويمتد **الدور الثاني** من مقتل الحسين إلى وفاة الصادق سنة 148هـ/765م.
- ويشمل **الدور الثالث** ما بقي من عهود الأئمة حتى الغيبة الكبرى (ص ص219 ـ 252).
- ويمتد **الدور الرابع** من غيبة المهدي إلى وفاة المكزون السنجاري (ص ص253 ـ 360).
- أمّا **الدور الخامس** فمن هجرة المكزون إلى فتح السلطان سليم (ص ص361 ـ 404).
- ويشمل **الدور السادس** فتوحات السلطان سليم وسائر الأحداث حتى الحرب العمومي (الحرب العالمية الأولى). (ص ص405 ـ 468).

- ويمتد **الدور السابع** من هدنة موندروس إلى انقضاء الصلح العمومي (ص469 ـ 520).

ويختم الكتاب ببيان حال العلويين في حاضر المصنف وتفصيل مواطنهم وقتذاك وشرح أسباب ضعفهم ونهضتهم (ص521 ـ 537).

يفيد هذا الكتاب في ثلاث مسائل تتّصل بالفكر العلوي وعقيدته:

1 ـ تأريخ المصنف العلوي للعهود الإسلامية الأولى وخاصة منها: فترة الخلفاء الأربعة وموقفه من مسائل الخلافة والإمامة. وقد واكب هذا الاهتمام عناية واضحة بتاريخ للأئمة الاثني عشر، وبيان جليل الأحداث التي شهدوها.

2 ـ تأريخ المصنف لأبناء فرقته في العهود القديمة والحديثة، ولهذا فائدتان: أولاهما: التعريف بشؤون الفرقة وأعلامها وأئمتها ونشاطها السياسي والديني، ومواطنها وعشائرها، وإن وجب الحذر في إطلاق التصديق.

أما الفائدة الثانية فتتصل **بفكر المؤلف نفسه**، وهو علوي، ويمثل من هذه الناحية **مصدراً** من المصادر الحديثة. ونعني بفكره نظرته إلى تاريخ المسلمين، واستقراءه للأحداث وتعليله لنشأة العقائد والافتراق، وتفسيره لتوزع أبناء فرقته.. وتمتد هذه الفائدة إلى رأي الطويل في أسباب ضعف فرقته ووسائل النهوض بها.

3 ـ شرح المؤلف لعقائد فرقته والإخبار عن مصنّفاتهم، والتعريج على علم الباطن؛ وفي ذلك كله فائدة عقدية وأخرى فكرية تبيح لنا تقويم آراء المصنّف ومذاهبه.

لهذا كلّه يحظى الكتاب عندنا بمنزلة علمية خاصة، وإن نبّه الباحثون إلى وجوب الحذر والتريّث في الأخذ عنه.

زكي الأرسوزي
(ت. 1388هـ/ 1968م)

ولد باللاذقية سنة 1900م، ونشأ بالاسكندرون. وكان والده من أشدّ المعارضين للسيادة العثمانية على سوريا، وورث ابنه أفكاره، فكان زكي شديد المعارضة للتفويت في صنجق الإسكندرون سنة 1937 لتركيا. تولى التدريس، وانخرط في النشاط السياسي ببلاده، وأسهم في تثوير الفلاّحين العلويين على الملاّك من أهل السنة والمسيحيين بين 1938 و1939. وكان من أوائل المفكرين المؤسسين لحزب البعث، وأسّس مع ميشال عفلق وصلاح البيطار حزب الثورة العربية سنة 1940م. يعتبر من أبرز مفكري القومية العربية والمنظّرين السياسيين في العصر الحديث.

27 ـ العبقرية العربية في لسانها

صدر عن دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر بسورية سنة 1943م.

يحتوي الكتاب على تمهيد ومقدمة وثمانية فصول بيّن فيها نشوء اللسان العربي وحلّل بنيته الاشتقاقية، ثم نظر في البيان الصوتي للسان العربي واهتم بأسرة الكلمة العربية واستنتج أن اللسان العربي مشتقّ من الطبيعة وأنّه من ثم بدئ تماماً كالأمة العربية نفسها، إذ هي في نظره يُنبوع الشعوب السامية كافة.

ويُحيل هذا التصور للسان العربي وأمّته على مفهوم المعنى/ الإله الذي هو الأصل الأول وإليه مردّ كلّ الكائنات.

28 ـ الجمهورية المثلى

ط1. دار اليقظة العربية. [دمشق]، 1965م

يحتوي على فصول في تحليل إشكالية الدولة، وقد صحب ذلك جمع من الآراء تمثّل نظرية في الدولة العربية لا تفهم بغير المنزع القومي الذي التزم به المصنّف؛ وأهم ما انتهى إليه المؤلف أن الدولة «هي شخص الأمة في طور التحقق وظلّ حقيقتها المثلى» (ص74)؛ ثم إن أفضل الأنظمة السياسية عنده هو نظام الجمهورية (ص146).

29 ـ مشاكلنا القومية وموقف الأحزاب منها

ط1. دمشق، دار اليقظة العربية، 1378هـ/ 1958

يتضمن الكتاب 24 فصلاً، منها ما سبق أن نشر في بعض الصّحف، وتشترك كلها في الانتصار لرأي مزدوج المظهر:

1 ـ إن نهضة العرب لا تتم إلا بتحقيق الوحدة القومية، وإنشاء الأمة من جديد.

2 ـ إن مشاكل القومية العربية هي ذات العوائق في سبيل تحقيق الوحدة، والنهضة العربية. وتلك المشاكل القومية ثلاثة أصناف عموماً: منها السياسي؛ ومنها الاجتماعي الاقتصادي؛ ومنها الفكري والثقافي.

30 ـ بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم: المدنية والثقافية.

ط1. [دمشق]، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، 1954. وأعيد طبع الكتاب ضمن المؤلفات الكاملة التي أشرفت على إخراجها لجنة تخليد زكي الأرسوزي [دمشق]، دار اليقظة العربية، ج2. ص 2 ـ 78. وهي الطبعة التي نحيل عليها.

يحتوي الكتاب على مدخل وخمسة فصول شرح فيها الأرسوزي مقوّمات الحضارة الأوروبية الحديثة ومقوّمات الحضارة العربية لافتاً إلى أن الأولى تفتقد إلى المنزع الروحي في حين يبدو السبب في تأخر الثانية هو طغيان الأغيار على الأمة العربية وهيمنة الدخيل (ص16) فلا تكون نهضة للعرب بغير فقه التراث والتّوحد.

31 ـ بعث الأمّة العربية ورسالتها إلى العالم: رسالتا اللغة والفنّ.

ط1. [دمشق]، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، 1954.

أعيد طبع الكتاب ضمن المؤلفات الكاملة إلا أن الرسالة الأولى قد نشرت في ج1 ص ص231 ـ 262، في حين نشرت رسالة الفنّ في ج2 ص81 ـ 151.

ونكتفي في هذا المقام بتقديم هذه الرسالة لعدم اطّلاعنا على رسالة اللغة.

تتركب رسالة الفن من أربعة فصول: العهد الجاهلي هو عهدنا الذهبي (ص81 ـ 148)؛ الفنّ (ص105 ـ 144)؛ الأحلام في النوم: أو المنامات (ص145 ـ 148)؛ الأسطورة (ص149 ـ 151). ولئن بدت قضية الفن مسألة فلسفية نظرية غير ذات صلة بموضوعنا في العقائد العلوية فإن معالجتها في هذه الرسالة قد دلّتنا على مشغلين بارزين: أولهما موقف الأرسوزي العلوي من الفترة الجاهلية التي نزل فيها القرآن، وهو موقف تمجيدي؛ والثاني تحديده للذهن العربي.

32 ـ بعث الأمة ورسالتها إلى العالم: رسالتا الفلسفة والأخلاق.

صدرت الرسالتان مجموعتين **لأوّل مرّة** بدمشق عن دار اليقظة سنة 1954، في حين نشرت رسالة الأخلاق **لأوّل مرة** حوالي سنة 1942 بدمشق، وأعيد طبعها بمطابع أبي الفداء بحماه سنة 1948. ونشرت الرسالتان ضمن الأعمال الكاملة عن دار اليقظة بدمشق، سنة 1973، ج2. ص155 ـ 220؛ وهي الطبعة المعتمدة في الإحالة.

ففي **رسالة الفلسفة** فصل الأرسوزي العنوان في المتن بـ «الفلسفة عندنا وعند غيرنا من الأمم» (ص155). ونصّ بذلك على إشكالية المبحث، ومجملها: تحديد الفرق بين الذهن العربي والأوروبي، باعتبار الفلسفة نظرة إلى الحياة. وتعتبر هذه الإشكالية مفيدة للغاية في موضوع بحثنا لأنّها تبين تأويل الأرسوزي للنظرة العربية إلى الكون من ناحية، وتأويله أيضاً للفكر الأوروبي من حيث هو فهم الوجود ونظام الكون.

وفي **رسالة الأخلاق أو في إيجاد الحياة وإبداعها** يقرّر الأرسوزي أن الأخلاق هي فنُّ إيجاد الحياة وإبداعها (ص209). وقد أحوج هذا الرأي إلى إعادة مقالته في المعرفة عند العرب، وتحليل النظرة الرحمانية.

ونجد رغم هذا رأياً يخص الأخلاق لا مناص من ذكره لفائدته في فهم الفكر العلوي الحديث. مجمله أن الأخلاق ـ باعتبارها خلقاً وإبداعاً ـ هي

تحقيق ما انطوت عليه الشخصية الإنسانية من إمكانيات، وإبداع نوع إنساني أكمل فأكمل، وهي بهذا صيرورةٌ نحو الذات، لأن الأخلاق تبتغي الحقيقة المثلى (ص208 ـ 209)، بل إن الأخلاق **هي فن أداء الرسالة** إذا كانت الحقيقة الإنسانية المثلى مجسّدة في النبي الرسول أو في البطل.

يفيد من الرسالتين معاً:

1 ـ رأي الأرسوزي في المعرفة عند العرب، وترقيهم فيها حتى بلوغ الآية فالمثل الأعلى، وهو صياغة حديثة لمسألة التناسخ التي اشتغل بها النُّصَيريون القدامى. وليس من الغريب أن يصل الأرسوزي في هذه النظرة المعرفية بين النية المنحرفة، والعنصر الحيواني الدنيء تحقيقاً وتأويلاً للنسخ.

2 ـ إن رأي الأرسوزي في **محمد** هام: فهو عنده أول خلق الله؛ بما يعادل «**الكلمة**» في الكتاب المقدس «**في البدء كان الكلمة**». ومعناه أنه **الاسم الأعظم للمعنى** وهو ما قالت به النصيرية تماماً. ومحمد ـ حينئذ ـ تجلّ **للحقيقة الإنسانية** المثلى، وهو بهذا نبي **وصاحب قبّة** من ناحية. وهو من ناحية أخرى **دال على المعنى**، وهذا تمام اعتقاد النصيرية أيضاً. وبذا تحوّلت العقائد النصيرية عند الأرسوزي إلى نظرية معرفيّة أصلاً.

33 ـ بعث الأمة العربية ورسالتها: الأمة والأسرة.

ط1. دمشق. دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر. 1954. ثم نشر ضمن المؤلفات الكاملة. دمشق. دار اليقظة العربية. 1973. ج2. ص223 ـ 316. وهي الطبعة المعتمدة في الإحالة.

تبحث الرسالة في إشكالية الأمة والأسرة. ولئن فصل المؤلف شكلاً بينهما، فإنّه لم يتصوّر مفهوم الأمة خارج مفهوم الأسرة، لأنَّ «الأمة» ترجع في نظره ـ إلى منزلة الأم في الأسرة، وموضعها من أبنائها إلى حد أن **الأم هي الصورة الحسية للأمة** (ص230). بل **إن الأمة هي امتداد للأسرة من حيث الكيان**

الرحماني ومن حيث المهام أيضاً (ص344).

يمكن أن نستخلص فائدتين من هذه الآراء:

1 ـ لم نظفر عند غير الأرسوزي، بشرح لعبارة (**يا هو**)، وهي من العبارات التي تضمّنتها بعض النصوص الدينية النصيرية، وقد تردّد المترجمون والشارحون في تأويلها. واللاّفت أن يصف الأرسوزي جماعته العلوية بالمتصوّفة. وإلى جانب هذه الجزئية الاعتقادية، يتّضح تأويل منه طريف لقضية **المسخ**. ويتجلى بعد هذا أصل اعتقادي ثالث يخصّ مراتب الناس ووجه الارتقاء من درجة إلى أخرى على قدر صبوة النفس والدنوّ من المثل الأعلى. وهذا الرأي مناسب تماماً لما جاء في الهفت الشريف مثلاً، مع فارق العبارة وزاوية النظر.

2 ـ توقف **قضية المرأة** ومفهوم البطل أو القائد السياسي على تمثّل الأرسوزي العلوي لقيم الحداثة، هو ما نعتزم بيانه في بابه.

34 ـ الأمة العربية: ماهيتها، رسالتها، مشاكلها.

ط1. [دمشق]، دار اليقظة العربية، 1958م. ونشر أيضاً ضمن المؤلفات الكاملة. دمشق، دار اليقظة. 1973، ج2، ص319 ـ 432، إلا أن محقّقي أعمال الأرسوزي لم يُنشروا الفصل الأخير من هذا الكتاب «مشاكلنا الكبرى» لأنه تكرار للفصل الوارد بكتاب الأمة والأسرة، ص283 ـ 302.

إن مسائل هذا الكتاب مكرّرة أحياناً بالحرف لما جاء في كتاب «الأمة والأسرة» المتقدم. فلم نَرَ فائدة من عرضه. وهذا التكرار مقصودٌ، علّله محققو أعمال الأرسوزي في مقدّمتهم للجزء الثاني من المؤلفات الكاملة.

أحمد زكي تفاحة

35 ـ أصل العلويين وعقيدتهم

ط1. النجف، المطبعة العلمية، 1957م.

يحتوي هذا الكُتَيِّب على مقدمة تجمع بين البحث في تاريخ العلويين وعقيدتهم.

ـ ففي المقدمة يخبر المصنف أنه علوي، قد تصدّى بهذا التأليف إلى الكشف عن كوامن أمته وتاريخها ومغلق ديانتها، دفاعاً عنها ورداً للتهم التي نالتها من الأعداء. وقد كان المؤلف في أوائل الخمسينات وحيد البعثة العلمية بالنجف، وقد أنفق الجهد والمال في جمع ما يخص العلويين في سوريا والعراق وإيران (ص3 ـ 4).

ويعتذر الكاتب عن هذا التأليف مبيناً قصده منه: «فليسمح لي الشعب العلوي الكريم بكلمتي هذه؛ ونحن نأمل من العلويّ أن يكافح معنا الجهل الديني في بلاده وأن يكون يداً لنا» (ص5).

ويتضح من سائر الفصول ثلاث قضايا: **أوّلاً**: في أن أصل العلوية فرقة شيعية رأت أن الكمال كله مع الحق كله، وذلك فيمن قال فيه الرسول؛ «علي مع الحق والحق مع علي، يدور معه حيث دار» (ص2)، إلا أن العلوية فرقة من آثار الدولتين الفاطمية والحمدانية (ص3). والعلوي عربي، أما تسميته هذه الفرقة بالنصيرية فهي تسمية قديمة وليس كما وهم العقاد بأنها نسبة إلى خادم علي، نُصيْر (ص31).

ثانياً: في أن دين العلوية هو الإسلام، ولكن بَدَا من الفرقة ابتعاد عن عنصرها الشيعي ونفور من أهل السنة، فظهرت طقوسهم بعيدة عن الدين الإسلامي، فرماهم أهل الإسلام بشتى الأقوال (ص9)، والسبب في شك الناس في عقيدتهم أن العلويين قد تقاعسوا عن تطبيق الفرائض (ص49)، وكان العلويون لوقت قريب يتخوّفون من اعتبار أنفسهم **مسلمين** تفادياً لوقوع خلاف

جديد مع إخوانهم المسلمين الذين حرّموا عليهم التظاهر بالتقاليد الإسلامية (ص51). وقد تجلّى هذا الموقف صراحة في قضية النفقة التي طلبها سنيّ من أخويه لأبيه أمّهما علويّة، وأبطلها المحامي بحجّة اختلاف الدين (ص62).

ثالثاً: رجال العلويين، وهو بحث مفيد في الإخبار عن كتب النصيرية القديمة خاصة. ويذكر ضمن هذه الكتب أن كتاب محمد بن شعبة هو كتاب **الأصفر لا الأصيفر** (ص29).

وتظهر ثورة المؤلف على حال العلويين، فدعا إلى تهذيب الطقوس وإصلاح المنطق الاجتماعي، والحيلولة دون سلطة الشيوخ العاملين بسيادة آبائهم دون تضلع في العلوم (ص52 ـ 53).

ولعلّ هذا الموقف هو الذي منع من ذكر هذا المصنف وكتابه ضمن المؤلفات عن العلويين التي عرف بها هاشم عثمان في كتابه «**العلويون بين الأسطورة والحقيقة**» ويبدو أيضاً أن الكتاب لم يطبع ثانية[46].

36 ـ المرأة والإسلام[47]

ط1. بيروت. 1979؛ ط2. بيروت. دار الكتاب اللبناني، 1985.

يحتوي الكتاب على مقدمة وعرض لوضعية المرأة في سبع مراحل شهدتها ويمكن أن نُبدي ثلاث ملاحظات تعليقاً على مقالة تفاحة في المرأة.

1 ـ أشار المصنّف (ص20) إلى أن النصيرية لا تعتبر المرأة من جنس البشر، وأنكرت أن تكون لها جنة أو نار، وادّعت أنها خلقت لخدمة الرجل، وأجلّ واجباتها حفظ فرجها وإكرام ضيفها. وقد أشار تفاحة إلى أنّ هذه

(46) وذكر لي بعض من أثق أيام مقامي في بيروت في شهر فيفري 1992م أن «تفاحة» قد بدأ **علوياً** وانتهى **إمامياً**، لم يستقرّ على عقيدة ثابتة. ولئن بدا الرأي مغرضاً قليلاً، فإن في مؤلفاته التالية ما قد يدلّ على ذلك.

(47) كتب المؤلف قبل «المرأة والإسلام»: «أصول الدين وفروعه عند الشيعة الإمامية»؛ «الإيمان والعقل»؛ «التطور والدين»؛ «الإسلام والحكم». وهي كتب لم نعثر عليها.

المقالة مطردة في كتاب «الهفت والأظلة». ثم تعدّى هذه الإشارة ليصف فرقته العلوية التي انتصر لها في الكتاب السابق، بأنّها «بعض الفئات الباطنية التي تحرّم تعليم المرأة» (ص20). ويدلّ هذا الموقف على انسلاخ تفاحة عن فرقة العلوية.

2 ـ ليس في سائر الآراء المعروضة سوى **رؤية تقليدية** صارمة فيها تسرّع في فهم الحضارات القديمة، وسطحيّة في فهم تدني الحضارات وترقيها، وساذجة أحياناً كثيرة في تفسير الظواهر الاجتماعية مثل التعدّد أو الحجاب، فضلاً عن الأخطاء التاريخية مثل الإقرار بأن الجاهلية لم تعرف الحجاب (ص122). والمؤلف متحامل على الحضارة الحديثة الغربية وغيرها.

3 ـ لا نجد في مقالة تفاحة سمة تدلّ على انتمائه العقدي باستثناء الاستشهاد ببعض الأقوال المنسوبة إلى علي بن أبي طالب.

لقد صنف أحمد زكي تفاحة كتباً أخرى هي ـ فيما نعلم ـ: نماذج تربوية من القرآن الكريم. ط1. بيروت. 1980؛ حوار بين الفكر الديني والفكر المادي، بيروت، 1982؛ مصادر التشريع الإسلامي وقواعد السلوك العامة، ط1. بيروت 1985؛ النفس البشرية ونظرية التناسخ؛ ط1. بيروت. 1987؛ في رحاب ثورة الحسين. ط1. بيروت 1990.

ووقفنا بعد تقليبها على خلوها من كل منزع علوي، وأيقنها بأن المصنف قد أنكر على نفسه ما كان تبنّاه في مصنّفه الأول عن العلويين. فلم تبد بعد هذه النتيجة موجباً لتقديم كتبه.

إلاّ أننا طمعنا في الظفر ببعض الآراء النصيرية من خلال كتابه «النفس البشرية ونظرية التناسخ»، فوجدنا المؤلف قد وضع الكتاب في إنكار هذه العقيدة قصداً، وازداد يقيننا بخروجه عن العلوية. يقول في مقدمة الكتاب (ص6 ـ 7).

«وقد عنيت بالنفس الديانات السماوية وكثير من الفلسفات البشرية، غير

أن الكثير من أتباع هذه الديانات والفلسفات قد انساقوا في بحوثهم عن النفس مع الأهواء. (...) ومن أسخف الأقوال فيها، القول بتناسخ النفوس أو الأرواح، حيث يستلزم نكران المعاد الذي هو أصل من أصول الاعتقاد، وينافي ما جاءت به رسل السماء من القول ببقاء النفس وخلودها...

ولمّا وجدتُ هذا التضارب في حقيقة النفس. وفي القول بتناسخها في مطالعاتي للكتب ومعاشراتي للأشخاص الذين يقولون في تناسخ الأرواح من الفرق الباطنية المنتحلة للإسلام، صمّمت النية وعقدت على كتابة هذه الأوراق».

الباب الثاني

في نشأة الفرقة الهامشية:
الكلمة «الأصيلة» النابية

«في البدء كان الكلمة، كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء مما كان. فيه كانت الحياة والحياة كانت نور الناس. والنور يضيء في الظلمة والظلمة لم تدركه»

إنجيل يوحنا: 1/1، 3 ـ 5



لئن بحثنا في نشأة النصيرية حين أرخنا للفرقة، فإنّنا لم نحلّل إشكالية التكون بما يمهد لاستخلاص القوانين الصالحة التي نعلل بها نشأة الفرقة الهامشية في المجتمع الإسلامي. ولا يغيب عنا ما في هذا المشغل من تعقّد للأسباب التالية:

1 ـ إن مقالة الفرقة الهامشية (النصيرية وغيرها) هي كالجسم الحيّ، تتخلّص من أخوات سوابق، وتستقل ببعض السمات الخاصة، وهو ما يحوج إلى تدقيق هذا التحوّل في المقالة وتعليله من سيرة المجتمع المؤمن أو المتعامل مع ظاهرة الإيمان.

2 ـ إن تكوّن المقالة الهامشية (النصيرية وغيرها) هو جزء من حياة العقائد الإسلامية المعتملة في رحم المجتمع الإسلامي، فلا يدرك ذلك التكوّن المتدرّج والبطيء أحياناً حتى تعرف جل العقائد السائدة، ووجوه عملها وسيرة الناس بها، وحقيقة التشريع منها وبها. وفي هذا استصفاء لشتى العوامل المؤثرة في الاجتماع الإسلامي تأثيراً مرتبطاً بالمصر والظرف.

3 ـ إن المقالة الهامشية النابية من بين غيرها مقالة **اعتقادية** بامتياز، وإن بدت سياسية الظهور أو المنزع، لأن أصحابها يتعبدون بها صلاة

ومناكحة؛ ولكنها في الوقت نفسه مقالة جامعة سرعان ما يترجم مفهوم الإيمان فيها إلى فهم للعالميات وتصوّر للأخرويات، وسيرة في الحياة، فتصبح المقالة دونما عناء عمرانية، تساكن غيرها، ويحوجها ذاك التساكن إلى المناظرة والجدل واقتسام الدار. . . وهذا كله يفرض علينا أن نسأل:

ما حدود «المركزية» في العقائد الإسلامية؟

إن هذه الجوانب المتداخلة هي التي دفعتنا إلى اعتبار المقالة الهامشية - حين نشأتها وتكوّنها **كلمة نابية**، دون أن نحمل النبوّ على المحمل المعياري والمقصود «**بالكلمة**» ما عنته تماماً في **إنجيل يوحنا**، وما تأوله علوي معاصر مثل زكي الأرسوزي[1]. وحرصاً على الإبانة وسمنا «**الكلمة**» **بالأصيلة**، لتوضيح التنافر بين اعتبار الفرقة لذاتها وعقيدتها، وفهمها للمقالة السائدة في عهدها. وبذا حققت النصيرية مثل غيرها من الفرق الهامشية ظاهرة مزدوجة:

1 - الأصالة: حين قضت بأن عقيدتها هي الحقيقة الدينية الأصلية، أي هي البدء.

2 - التمايز حين قضت بأن سائر العقائد زائفة.

ونحسب من المناسب أن نعرض لهذه القضايا في ثلاثة فصول مستقلة، نهتمّ في الأول منها بمسألة المركزية الإسلامية أيام نشأة النصيرية، ومن بعدها، ثم حين كانت نشأة البابية والبهائية في العصر الحديث عسى أن نقف على جواب في تكوّن السيادة المركزية في بلاد المسلمين قديماً وحديثاً؛

وخصصنا الفصل الثاني للنظر في أصول النصيرية، وعوامل نشأتها، عسى أن نستخلص أبرز الأسباب التي قد تكون عاملاً في نشأة الهامشي قديماً.

---

(1) راجع الكتاب المقدّس، إنجيل يوحنّا: 1 الآية، 1؛ زكي الأرسوزي، رسالتا الفلسفة والأخلاق في الأعمال الكاملة. دمشق، دار اليقظة، 1973، ج2، ص 160.

وأفردنا الفصل الثالث لأصول البابية ـ البهائية بحثاً عن نشأة الهامشي حديثاً. فإذا ما استقام البحث جمعنا في خاتمة الباب أهم المقولات التي فسرنا بها نشأة الهامشي، وعرضنا الحديث على القديم لمزيد التقدّم، والبحث عن قانون شامل إليه يعود ظهور الهامشي في المجتمع الإسلامي.

* * *



المركزية الناشئة والسيادة الطارئة

1

طرح فؤاد خوري إشكالية المركز في الفصل الرابع من كتابه «الأئمة والأمراء» (IMAMS and EMIRS)[2]، وانتهى فيه إلى إقرار مركزية الديانة (The Centrality of Religion) وهامشية الفرق (The Peripheriality of Sects)[3]. وقد خلص إلى هذا المفهوم بعد أن نقد غيره ممّا ارتضاه شيلز (Shils) بعبارة «المركز الأخلاقي» (The moral Center)، وكذلك فلّرس (Fallers) بعبارة «التيار الثقافي الأساسي» (The Cultural main Stream) ونحسب نقده وجيهاً. أمَّا قوله بمركزية الديانة فيقتضي منا نظراً سيما وقد بنى عليه هامشية الفرقة.

يُنبّه الباحث من خلال مركزية الديانة إلى ثلاثة عوامل متشابكة:

1 - إن الإسلام السنّي ليس استيعابياً وإن كان إدماجياً.

2 - لم تظهر في البلاد العربية الإسلامية سياسة استيعابية واضحة.

3 - تبقى العقيدة الدينية الأساس الذي يتمايز به الجماعات من الناس في

---

(2) صدر الكتاب عن دار الساقي SAQI BOOKS بلندن سنة 1990.

(3) راجع نفسه، ص ص 49 - 60.

حياتهم داخل الدولة الواحدة وذلك أخلاقياً واجتماعياً وسياسياً[4].
ويُلاحظ أن سيادة أهل السنة على الخضارة والدولة، قد مكنت بالفعل من السيطرة على مركز السياسة، والإدارة، والخدمات المدنيّة[5]. وخلص خوري إلى مقارنة طريفة حين قابل الدولة والعصبية (عند ابن خلدون) بأهل السنة والفرق[6] (State and Asabiya: The Sunni and the Sects).

ويقوم رأي خوري على مسلّمتيْن:

1 ـ ظهور عقيدة السنة وسيادتها إلى حد سيطرتها على الدولة والإدارة والأرض. وهذا طور لم يُدرك بعد عند نشأة النصيرية، في حين لا ينكر في العهدين الوسيط والحديث.

2 ـ حمل «الدين» برمّته على «السنة»، ومقابلته بالافتراق. ولئن اكتفى الباحث برصد الظاهرة المتأتية من فهم السنة لذاتها، وتصوّر الفرقة لنفسها، فإنه لا مسوّغ لمثل هذا القطع بتقابل الدين والفرقة، لأن السنة نفسها فرقة في الأصل.

لهذا لا ترانا قادرين على استثمار هذا التحديد في شرح المركزية الإسلامية وتوضيح سيادتها، وضبط علاقة الهامشي بها. ونميل إلى اقتراح

---

(4) راجع نفسه، ص ص 50: وقد عمدنا إلى ترجمة قوله في تحديده العام «لمركزية الديانة» وعبارته التامة هي:
"In Brief, the term "Centrality of Religion" has been deliberately Chosen instead of "moral Center" or "Cultural mainstream" in order to draw attention to three interrelated factors: first, Sunni Islam, however incorporative, is not assimilative; second, there has been no formally and clearly stated policy of assimilation in the Arab - Islamic Countries; and third, religious dogma remains the standard by which groups living the same state are differentiated morally, socially and politically".

(5) نفسه، ص 51.

(6) نفسه، ص 50.

تعريف أوّلي لمفهوم «المركزية الإسلامية» من ناحية وللسيادة من ناحية أخرى لأنهما ظاهرتان مختلفتان، ولا تستتبع إحداهما الأخرى بالضرورة إلاّ إذا كان من العوامل ما يهيّء لذلك.

ونحن واعون بأنّنا نبني تعريفنا على مسلّمات كنا قدمنا أهمها في المدخل حين شرحنا ظاهرة الافتراق والهامشية معاً. ونحن واعون أيضاً بأن تلك المسلمات هي خلاصة فهم لتكون عقائد المسلمين في الفترة التأسيسية وهو ما نأمل في الإقناع به.

وإنّما غايتنا من هذا الفصل: أولاً أن نبيّن الفرق بين المركزية والسيادة، وثانياً أن نشرح تكون المركزية في العقائد الإسلامية تكوّنا أسهم فيه أهل جميع العقائد، فتحقق بذلك ما سنسميه **بالعقيدة الدنيا** التي تحدد عقيدة الهامشي حسبها، وثالثاً أن نرصد **سيادة العقائد** التي عاصرت النصيرية والبابية والبهائية، تمهيداً لفهم نشأة الهامشي قديماً وحديثاً.

* * *

نعني **بالمركزية الإسلامية** في الفترة التي تهمنا ما سنسميه في الصفحات اللاحقة بـ: **«العقيدة الدنيا»**. وهو **المشترك** الذي أسهم في بنائه ـ على التدريج ـ أصول الفرق الإسلامية منذ المحكمة الأولى إلى نشأة السنية الأشعرية، ولا يسع هذه الفرق على تنابذها إنكاره. وهذا المجمّع المقالي هو بمثابة القلب من كل العقائد التي تكوّنت تحت وطأة الأحداث التي شهدها المسلمون وألجأت إليها أحوالهم. ونحسب الأشعري (ت. 324هـ/ 935م) قد أدرك ذلك تماماً حين قال في فرق المسلمين: **«إن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»**[7] إلا أن يكون فصل بين الإيمان والإسلام وهو ما لم يصرّح به.

ويمكن إجمال ذلك المشترك المقالي في ما أسماه العلماء بـ «أصول الدين» والتوحيد، وللترادف بينهما دلالته الظاهرة. ويكفي أن تقول فرقة بغير

---

(7) راجع مقالات الإسلاميين، ص 2.

«العقيدة الدنيا» في أصل من هذه الأصول **ليُجْمِعَ الكلّ** على إكفارها، فتضحي من ثمّ فرقة هامشية. كذا شأن من قال باستمرار الوحي بعد الرسول، أو بألوهية البشر أو بالتناسخ أو بإنكار البعث والمعاد.

أما **السيادة فهي** ظهور مقالة على ما دونها من سائر العقائد، وانتشارها أحياناً إلى حد الإيهام بأنها تمام الدين، وملّة الناس جميعاً، ولا يعدو أن يكون الأمر ظرفياً عائداً إلى شروطه في المجتمع. ويبدو لنا من المهم لفت الانتباه إلى أن بداية السيادة هي **مقالة واسمة للفرقة** تفارق بها المشترك العقدي، فتحرّك بها مُعارض السلطان إن كان ذلك صالحاً وممكناً، أو يركبها السلطان نفسه إن كان ذلك خادماً للغرض. أو هي تدعو بها لنفسها إن كانت راغبة في سؤدد محتاجة إليه.

لهذا يصحّ عندنا الحديث عن **مركزية ناشئة وسيادة طارئة** والكل مقيد بشروطه في العمران.

2

ولكن، ما ملامح تلك المركزية الناشئة وهذه السيادة الطارئة حين نشأت النصيرية، فتحددت بهما مقالاتها؟ وقبل هذا، هل ظهر بين مسلمي القرن الثالث الهجري على الأقل، زمن نشأة النصيرية، إجماعٌ على توحيد إسلامي يبدو مرجعاً قاراً في قياس الكفر والإيمان حتى يسهل الحكم في عقائد النصيرية؟

جاء في كتاب بغداد لابن طيفور (ت. 280هـ/ 893م):

«وذكر عن ثمامة قال: ارتدّ رجل من أهل خراسان فأمر المأمون بحمله إلى مدينة السلام، فلمّا أدخل عليه أقبل بوجهه إليه ثم قال له: لأن أستحييك بحقّ واجب أحبُّ إليّ من أن أقتلك بحق، ولأن أدفع عنك بالتهمة وقد كنت مسلماً بعد أن كنت نصرانياً وكنت في الإسلام أفيَحَ [مكانا] وأطول أيّاماً، فاستوحشت ممّا كنت به أنساً، ثم لم تلبث أن رجعت عنّا نافراً فخبرنا عن الشيء الذي أوحشك من الشيء الذي صار أنسا لك من ذلك القديم وأنسك

الأول، فإن وجدت عندنا دواء دائك تعالجت به، وإن كان المريض يحتاج إلى مشاورة الأطباء، فإن أخطأك الشفاء، ونَبَا عن دائك الدواء وكنت قد أعذرت، ولم ترجع عن نفسك بلائمة فإن قتلناك بحكم الشريعة ترجع أنت في نفسك إلى الاستبصار والثقة، وتعلم أنّك لم تقصر في اجتهاد، ولم تدع الأخذ بالحزم. فقال المرتد: **أوحشني ما رأيت من كثرة الاختلاف في دينكم. قال المأمون فإن لنا اختلافين: أحدهما: كالاختلاف في الأذان، وتكبير الجنائز، والاختلاف في التشهيد وصلاة الأعياد، وتكبير التشريق، ووجوه القراءات، واختلاف وجوه الفتيا وما أشبه ذلك، وليس هذا باختلاف إنما هو تخيّر وتوسعة وتخفيف من المحنة. فمن أذن مثنى، وأقام فرادى لم يؤثر. من أذّن مثنى وأقام مثنى لا يتعايرون ولا يتعابرون، أنت ترى ذلك عياناً، وتشهد عليه بياناً. والاختلاف الآخر: كنحو الاختلاف في تأويل الآية من كتابنا، وتأويل الحديث عن نبينا ﷺ مع إجماعنا على أصل التنزيل، واتّفاقنا على عين الخبر فإن كان الذي أوحشك هذا حتى أنكرت كتابنا، فقد ينبغي أن يكون اللفظ بجميع ما في التوراة والإنجيل متفقاً على تأويله كالاتّفاق على تنزيله (. . .) وينبغي ألاّ ترجع إلاّ إلى لغة لا اختلاف في ألفاظها، ولو شاء أن ينزل كتبه ويجعل كلام أنبيائه، وورثة رسله لا تحتاج إلى تفسير لفعل. . .»**[8].

يمكن أن نقف على مسألتين نبّه إليهما الخبر: الاختلاف في الدين من ناحية، وإقرار المأمون بأن الاختلاف توسعة على مقتضى اللسان والبيان من ناحية ثانية.

ففي المسألة الأولى إشارة واضحة إلى أن المسلمين قد اختلفوا في الأصول لا في الفروع، وهو ما سينصّ عليه الشهرستاني صراحة عند تقديمه لمقالات الإسلاميين التي اشتهرت في الفترة التي تعنينا[9] ويعني الاختلاف في الدين اختلافاً في أصوله، دون أن يبلغ الأمر بأهل النظر إلى إنكار أصل منها،

---

(8) راجع ابن طيفور، كتاب بغداد، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط2، القاهرة 1415هـ/ 1994. ص ص 37 ـ 38.

(9) راجع الشهرستاني، الملل والنحل، ص 9 ـ 10: 19 ـ 20.

والمشهود ممّا روته أخبار العقائد والمقالات أن أهل القرنين 2 و3هـ/ 8 و9م قد أضحوا يدينون **بكيفية اعتقاد** لا بإيمان على الإجمال. ولئن أبدوا إجماعاً ظاهراً على دعائم الإسلام فإنّهم لم يتوانوا عن الزيادة ـ عند الحاجة ـ فأضافت الشيعة أصل الإمامة وأدخل غيرهم في العقيدة القول بالشفاعة والعصمة والصّراط والحوض وترتيب الخلفاء الأربعة[10]، وطبقات الصحابة والمبشرين بالجنة فضلاً عن الإيمان بالقضاء والقدر. وتعبّد كلّ طرف برأيه وحسبه الدين الحق، لا يفارقه وإن كرها.

ويبدو أن تكافؤ النظر في العقيدة الإسلامية ونفاذ الحجة على لسان كل طرف قد لبّسا على الناس، فكان مسدّد بن مسرهد مثالاً معبّراً عن حيرتهم حين بعث إلى أحمد بن حنبل (ت. 241هـ/ 855م) أن «اكتب إليّ بسنة رسول الله ﷺ»[11]. يستنير برأيه وقد أشكل عليه «أمر الفتنة وما وقع الناس فيه من الاختلاف في القدر، والرفض، والاعتزال، وخلق القرآن والإرجاء» فيما حدث أحمد بن محمد التميمي الزرندي. وبلغته رسالة من ابن حنبل في عقائد أهل السّنة كما رآها صاحبها، وقرّرها، فيها تكفير لأهل الاعتزال بمقالتهم، وللجهمية بعقيدتهم في القرآن، وللروافض بما فضلوا علياً على أبي بكر. وتعبّر الرسالة عن اختلاف حقيقي في أصول الديانة لا من باب الإنكار، وإنما من كيفية الاعتقاد وصورة الإقرار ثم إنها تشير إلى ما أضافه أهل النظر في أصول الديانة من المسائل الجديدة، والأركان التي لم تكن أصلاً من دعائم الإسلام ولا من أركان الإيمان، كمسألة الشفاعة، والحوض، والصّراط، والقول في المتعة. وسنجد لهذا البيان الذي حرّره ابن حنبل تفصيلاً على لسان ابن بطّة العكبري (ت. 387هـ/ 997م) في كتابه «الشرح والإبانة على أصول السنّة والديانة»[12].

---

(10) راجع، ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، وقف على طبعه وصححه محمد حامد الفقي، القاهرة، 1371هـ/ 1952م، ج1، ص 341.

(11) راجع رسالة أحمد في المصدر السابق، ص ص 341 ـ 345.

(12) حققه هـ. لاوست (H. LAOUST) دمشق، 1958، انظر خاصة ص 47 ـ 93 [النص العربي].

ولئن كانت رسالة مسدّد إلى ابن حنبل أيام الفتنة فإن جواب أحمد بن حنبل قد خصّ ثلاث عقائد كانت منتشرة أيامها، ولو لم يكن أثرها غالباً لما عني بها، ولا أنكرها بشراسة. وأولاها مقالة المعتزلة، والثانية مقالة أهل الإرجاء، ومنها خصّ مقالة جهم؛ والثالثة مقالة الروافض. وعلى الرغم من أنّه لم يصرّح ـ في كل مرة ـ بالردّ على مقالاتها، فإنه ـ في بيان عقيدته ـ قد فكّر فيها كلّها، وعارضها من حيث لم يصرّح أحياناً كثيرة. وهي جملة العقائد التي عاصرت نشأة النصيرية، وسيبقى لبعضها صدى أيّام ظهور الدرزية.

فممّا لا شكّ فيه أنّ مقالة المعتزلة قد كانت من أبرز مكوّنات العقائد الإسلامية في القرن الثالث للهجرة خاصة. وتدلّ المنسوبات إلى ضرار بن عمرو (ت. 200هـ/ 815م) وأبي بكر الأصمّ (ت. 201هـ/ 816م) والعلاّف (ت. 227هـ/ 841م) والنظام (ت. 221هـ/ 836م) والفوطي (ت. 227هـ/ 847م) والجاحظ (ت. 255هـ/ 869م) وعباد بن سليمان (ت. 250هـ/ 864م) وأبي يعقوب الشحّام (ت. 257هـ/ 871م) من البصريّين، وكذلك الأقوال المنسوبة إلى البغداديين مثل بشر بن المعتمر (ت. 210هـ/ 825م) وثمامة بن الأشرس (ت. 213هـ/ 828م) وأبي موسى المردار (ت. 226هـ/ 841م) وبشر بن جعفر بن حرب (ت. 236هـ/ 850م) وجعفر بن مبشر (ت. 234هـ/ 848م) وأبي جعفر الإسكافي (ت. 240هـ/ 854م). . . تدلّ كل أقاويلهم ـ فيما يروي الأشعري (ت324هـ/ 935م) ـ على أن بيان أحمد بن حنبل في عقيدة أهل السنة، كان ردّاً بما أوجبت المناظرة؛ ثم إنّ مقالات المعتزلة كانت غالباً في أصول الدين. ويعزّ وقتذاك القطع بسيادة عقيدة على ما دونها من العقائد، والكلّ يدّعي الحجّة من الكتاب، والخبر من السّنة. لهذا قال أحد متأخّري المعتزلة القاضي عبد الجبار (ت. 412هـ/ 1021م)، فيما يروي عنه أحمد بن الحسين بن أبي هاشم:

«أما من خالف في التوحيد، ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته، أثبت ما يجب نفيه منه، فإنه يكون كافراً.

وأما من خالف في العدل، وأضاف إلى الله تعالى القبائح كلّها، من الظلم والكذب وإظهار المعجزات على الكذابين، وتعذيب أطفال المشركين

بذنوب آبائهم، والإخلال بالواجب، فإنّه يكون كافراً أيضاً.

وأما من خالف في الوعد والوعيد، وقال إنه تعالى ما وعد المطيعين بالثواب ولا توعّد العاصين بالعقاب البتّة، فإنّه يكون كافراً، لأنّه ردّ ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم (. . .).

وأمّا من خالف في المنزلة بين المنزلتين، فقال: إن حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الأوثان والمجوس وغيرهم فإنّه يكون كافراً، لأنّا نعلم خلافه من دين محمد النبي صلي عليه وآله والأمة ضرورة (. .).

وأمّا من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً وقال: إن الله تعالى لم يكلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً، فإنه يكون كافراً لأنه ردّ ما هو معلوم ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وآله ودين الأمة.

فهذه جملةِ ما يلزم المكلّف معرفته من أصول الدين»[13].

إن عقيدة المعتزلة، من خلال هذه الأصول، لم تكن شتيت مقالات، تلتقي فيما دونها بالعقائد الإسلامية الأخرى، وإنما كانت رؤية في التوحيد متكاملة الأصول. وتوقف قصة الرشيد مع ملك السند حين طلب منه من يناظر في الدين، على الاختلاف الأصلي بين الفقيه والمتكلّم، وإن كان الغرض من القصّة تمجيد الاعتزال[14]، فلا غرابة أن ينسب إلى ابن حنبل قوله: «الدّار إذا ظهر فيها القول بخلق القرآن والقدر وما يجري مجرى ذلك، فهي دار كفر»[15] ردّاً على ما ظهر من خطر التوحيد الاعتزالي، ونفاذ حجته أحياناً كثيرة.

ولئن أنهى المتوكل سنة 234هـ/ 849م المحنة بخلق القرآن، واستعمال أهل

(13) راجع القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم المعروف بششدو تحقيق عبد الكريم عثمان. ط1، القاهرة 1384هـ/ 1965م. ص 125 ـ 126.

(14) راجع ابن المرتضى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل. تحقيق توما ارنلد، حيدر آباد الدكن، 1316هـ [1898م]، ص 31، 32.

(15) راجع طبقات الحنابلة، ج2، ص 305.

الحديث فإن عقيدة المعتزلة بقبت حيّة في المناظرات، وفي ما انتشر بين الناس من العقائد[16].

وليس **الإرجاء** بأخفّ وطأة. فعلى الرغم من أنه جزء من مسألة الكبيرة، ومقالة فيها ردّ صريح على مقالة الأزارقة في الأصل، فإنّ في رواية الخشيش ابن أصرم (ت. 253هـ/ 867م) ما يدلّ على أنّها كانت من أهمّ العقائد الإسلامية في القرنين الثاني والثالث الهجريين، ونظنّ أن ما سيسمى لاحقاً بـ «**السنة**» سيستثمر عقيدة الإرجاء إلى حدّ ادّعاء النسبة إلى أبي حنيفة مثلاً.

يرتب الخشيش الإرجاء على اثنتي عشرة مقالة لا يذكر منها سوى إحدى عشرة، ويمكن أن نقف منه على ثلاث نظنّها جامعة لغيرها:

* «زعموا أنّ من شهد شهادة الحق دخل الجنة وإن عمل أيّ عمل كما لا ينفع مع الشرك حسنة، كذلك لا يضرّ مع التوحيد سيئة...».

* «ومنهم صنف زعموا أن إيمانهم كإيمان جبريل، وميكائيل، والملائكة المقرّبين والأنبياء...».

* «إن الإيمان والإسلام اسم واحد ليس للإيمان على الإسلام فضيلة في الدرجة»[17].

والواضح أن هذه المقالات تجتمع في مسألة الإيمان والكفر، وتطرح بالفعل ثلاث مسائل: أولاً: في أن الإيمان إذا كان تمّ، وإذا عدم خلا؛ ثانياً: في أن الإيمان لا ينال بالأعمال، وهو من ثمّ لا يتبعّض ولا يزيد ولا ينقص، إلا عند البعض ممّن يرى الزيادة دون النقصان[18]؛ ثالثاً: لا معنى للفصل بين الإسلام والإيمان فكلّ واحد.

(16) راجع الملطي، التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثري [بيروت] 1388هـ/ 1968م ص ص 146 ـ 156.

(17) المصدر نفسه.

(18) راجع المصدر السابق، المقالة التاسعة ص 155.

وليس في مقالات المرجئة المذكورة ما يدلّ على صفة التوحيد كما نجد في مقالة المعتزلة وفي المنسوبة إلى ابن خنبل سواء. إلاّ أنّ في الفقه الأكبر المنسوب إلى أبي حنيفة (ت. 150هـ/ 767م) أقوالاً مفيدة:

يُنسب إليه أنّ الله متكلّم بكلامه والكلام صفة في الأزل، والفاعل هو الله والفعل صفة في الأزل والمفعول مخلوق وفعل الله غير مخلوق[19] «وصفاته في الأزل غير محدثة ولا مخلوقة، ومن قال إنها مخلوقة أو محدثة أو وقف أو شكّ فيهما فهو كافر بالله تعالى. والقرآن كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الألسن مقروء، وعلى النبي عليه الصلوات والسلام ـ منزل ولفظنا بالقرآن مخلوق وكتابتنا له مخلوقة وقراءتنا مخلوقة والقرآن غير مخلوق»[20].

نجد في هذه المقالة صدى للقول في كلام الله، وهو ما سيظهر باطّراد في الجدل بين الحنابلة والمعتزلة، ويهمّنا أيضاً تكفير أبي حنيفة لمن قال بخلق الصفات الأزلية. ولا تعارض بين هذا والذي تقدّم في اعتبار صاحب الكبيرة مؤمناً ما دام لم يستحلّ ما ركب. والواضح أنّ أبا حنيفة، إن صحت نسبة المقالات إليه، قد قصد منزع غيره بالإكفار حين بانت المخالفة في الاعتقاد، وهو مع ذلك من ينسب إليه في «**العالم والمتعلم**» **لأبي مقاتل السمرقندي**:

«ما أعلم شيئاً من المعاصي يعذّب الله عليه غير الشرك، وما أستطيع الشهادة على أحد من أهل [المعاصي من أهل] القبلة أن الله يعذّبه البتّة غير الإشراك بالله. وقد علمت أن بعضها مغفور [ولا أعرفها] لقوله عز وجل: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾[21]. فلستُ أعرف جميع الكبائر، ولا السيّئات التي تغفر، ولا التي لا تغفر، لأني لا أدري لعلّ الله يغفر ما دون الشرك من المعاصي كلّها»[22]. وقد خصّ ابن حنبل في رسالته إلى

(19) المصدر نفسه، ص 8.
(20) المصدر نفسه، ص 9 ـ 10.
(21) النساء: 4/ 31.
(22) راجع العالم والمتعلم، ص 67 ـ 68.

مسدّد فرق الجهمية وأنكر عليها مقالتها في كلام الله، فقالت إحداها: «القرآن كلام الله مخلوق؛ وقالت طائفة: القرآن كلام الله وسكتت وهي الواقفة الملعونة؛ وقال بعضهم: ألفاظنا بالقرآن مخلوقة. فكلّ هؤلاء جهميّة كفار، يستتابون فإن تابوا وإلا قتلوا. وأجمع من أدركنا من أهل العلم أنّ من هذه مقالته إن لم يتب لم يناكح ولا يجوز قضاؤه، ولا تؤكل ذبيحته...»[23].

ولا يغيب عنّا أنّ مقالة الفرقة **الجهمية** الثالثة هي تماماً مقالة أبي حنيفة. ولئن استخرج ابن حنبل من مقالات الجهمية المتأخرة عن جهم بن صفوان (قتل 128هـ/ 745م) فإنّ ما نسب إليه أو إلى أتباعه من بعده في أصول الدين يكشف تماماً عن عقيدة قريبة جداً من منزع المعتزلة.

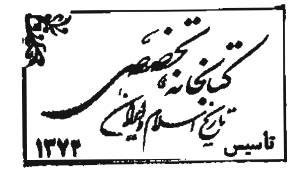
ويُستفاد مما رواه **الملطي** حكاية عن فرق الجهمية: أنّ الله لا شيء وزعم منهم أن الله لا يتخلص من خلقه وأنهم لا يتخلصون منه؛ وأنكر بعضهم حلوله في السّماء وقالوا إنّه في جميع الأمكنة، ولا عرش له. وأنكروا أن يرى في الجنة ولا في غيرها، وقالوا: إنّ الجنة والنار لم يخلقهما بعد، وأنّهما تفنيان بعد خلقهما، ومنهم من أنكر الميزان.

ويعلّل الملطي مذهب جهم بأنه اتّبع كلام السمنيّة بناحية خراسان، وشككوه في دينه حتى قال: «لا أصلي لمن لا أعرفه»[24].

وعلى مقالات الجهمية في كلام الله وغيره من أصول الاعتقاد ردّت رسالة ابن حنبل تماماً كما ردّت على مقالات المعتزلة.

إن مقالات **المرجئة** التي عرضنا لهامّة الأثر في القرن الثالث الهجري الذي يعنينا وإن انتسب أعلامها إلى أواخر القرن الأول ومنتصف القرن الثاني. فالمشهود أن المقالة لا تندثر بوفاة أعيانها بل نراها أشدّ انتشاراً إن ظاهرها أقوام توسّلوا بها إلى غايتهم، أو وجدوا فيها ضالتهم. وإذا أبدى أمثال الأعمش

(23) ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة ج1/ ص 343.
(24) راجع، التنبيه والردّ، ص 96 ـ 99.



(ت. 148هـ/ 765م) والثوري (ت. 161هـ/ 777م) والحسن بن صالح بن حيّ (ت. 168هـ/ 785م) ووكيع بن الجرّاح (ت. 196هـ/ 811م) شيئاً من الضيق والمنافرة لمقالة الإرجاء بالكوفة فيما يذكر أبو عبيد القاسم بن سلام (ت. 224هـ/ 839م). فإنّ طرفا من مقالات المرجئة سيقترب من جميع المقالات التي سيتألف عليها من سيسمى بأهل السنة والجماعة لاحقاً. وقد نبّه ابن المرتضى إلى دخول الإرجاء في الاعتزال حين عرّف بيحيى بن محمد العلوي المتوفى سنة 375هـ/ 985م[25].

إنَّ هذه المقالات التي عرضنا لها تدلّ على أهمية الاختلاف الذي أشار إليه ذلك المرتدّ في حديثه إلى المأمون، إن صحّت القصّة. إلاّ أنّه لا مناص من ذكر عقيدة أخرى ما زالت وقتذاك مؤثرة في المجتمع الإسلامي وفي فكره أيّما تأثير، وهي عقيدة المتشيّعين لعلي وأبنائه وإليها تنسب النصيريّة.

ويهمّنا في هذا المقام ثلاث إشارات مفيدة:

* لقد اكتمل سطر الأئمة بالثاني عشر، محمد المهدي، وتعتبر غيبته سنة 260هـ/ 873م منعطفاً هاماً خوّل الحديث عن شيعة اثني عشرية، ومقالات مركزية في الاعتقاد مثل الغيبة والرجعة. ولئن كان لجعفر الصادق (ت. 148هـ/ 765م) أثر لا يضاهى أحياناً في التأسيس لعلم شيعي في فنون التّفسير والفقه والأصول فإنّ لغيبة الإمام أثراً في بداية التنظير، ووضع أسس لرؤية إمامية متكاملة.

* أفادت الشيعة الاثنا عشرية من شتى الحركات الفكرية والسياسية التي ظهرت في رحم التشيّع: أفادت من غلاتها[26] المنتسبين إلى علي وأولاده كالكيسانية والمختارية والإسماعيلية فضلاً عن غيرهم الذين غلوا في الأئمة وتجاوزوا فيهم الحدود المقبولة. وشهدت الشيعة في المشرق نشأة السيادة

---

(25) راجع ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، تحقيق سوسنة ديفلد ـ فلزر (Susanna Diwald - wilzer) بيروت 1380هـ/ 1961م، ص 114.

(26) راجع Hodgson, How did the Earty Shi'a become Sectarian? in B.A.O.S. volume 75 (1955) pp.1 - 13.

الفاطمية بإفريقية سنة 296هـ/ 909م وكان أن وضعت عقائدها على مفترق هذه النزعات كلّها، وأسّست لها مرجعاً واسماً بمقتضى تاريخها وسيرة أئمتها في سطرها.

* عرفت فترة الغيبة الصغرى مشكلة السّفارات عن الإمام، ومن أهل السّفارة من تجاوز حدّه المقيد، وكان له أثر في الدّعوة، والعقائد على حدّ سواء. وألجأ إلى الكثير من الحذر والصرامة في نفس الوقت حرصاً على التقية والسلامة من ناحية وإبقاءً على الأنصار من ناحية أخرى. وفي هذه الفترة بالذّات تهيّأ الأمر لابن نصير وأتباعه وبدأت فرقة النصيرية في الانشعاب عن **الأصل** بحق البابية وغياب الإمام الثاني عشر.

أما عقائد الاثني عشرية فأبرزها ما كان في **الإمامة**، وإلى ذلك يرجع اعتقادها. ويكفي أن نشير إلى خبريْن عن الأئمة للوقوف على دعائم الدين عندهم:

* «عن أبي الجارود قال: قلتُ لأبي جعفر (ع): يا ابن رسول الله هل تعرف مودّتي لكم وانقطاعي إليكم وموالاتي إيّاكم؟ قال: فقال: نعم، قال: فقلت: فإنّي أسألك مسألة تجيبني فيها، فإني مكفوف البصر قليل المشي ولا أستطيع زيارتكم كلّ حين. قال: هات حاجتك. قلتُ: أخبرني بدينك الذي تدين الله عز وجل به. قال: إن أقصرت الخطبة فقد أعظمت المسألة. والله لأعطينّك ديني ودين أبائي الذي ندين الله عز وجل به: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ، والإقرار بما جاء به من عند الله والولاية لوليّتنا والبراءة من عدوّنا والتسليم لأمرنا وانتظار قائمنا والاجتهاد والورع».

وفي غيره: فقال: «شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمّداً رسول الله ﷺ وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً وصوم شهر رمضان. ثم سكت قليلاً، ثمّ قال: والولاية ـ مرتين»[27].

(27) راجع الكليني، أصول كافي، ج3 ص 35.

* «علي بن إبراهيم، عن أبيه وعبد الله بن الصلت جميعاً، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله عن زرارة، عن أبي جعفر (ع) قال: بني الإسلام على خمسة أشياء: على الصّلاة والزكاة والحجّ والصّوم والولاية. قال زرارة: وأي شيء من ذلك أفضل؟ فقال: الولاية، لأنها مفتاحهن، والوالي هو الدليل عليهن (...) قال: ذروة الأمر وسنامه ومفتاحه وباب الأشياء، ورضا الرحمان الطاعة للإمام بعد معرفته (..) أمّا لو أن رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحجّ جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله جلّ وعزّ حقّ في ثوابه ولا كان من أهل الإيمان»[28].

والسبب في حمل الإيمان على الولاية وقصر الكفر على العداوة أنّ الإمام هو الحجة على الناس به يؤدون تكاليفهم[29]، وبإمارته يستدلون، وهو المبين لهم أحكام شريعتهم لأنه وريث علم الله، بل ليس القرآن إلا ما جمع الإمام:

«محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عمرو بن أبي المقدام، عن جابر قال: سمعت أبا جعفر (ع) يقول: ما ادّعى أحد من الناس أنه جمع القرآن كله كما أنزل إلا كذاب. وما جمعه وحفظه كما نزله الله تعالى إلا علي بن أبي طالب (ع) والأئمة من بعده (ع)»[30].

نحسب أن أهم ما يستفاد من هذه المقالات في الإمامة:

* إن المنصوص القرآني **لا يقوم بذاته**، ولا يصلح **ببيانه**، وإنما تجري أحكامه ببيان الأئمة بما ورثوا من العلم. وهنا يتأسّس ما يمكن تسميته «**بالنص الموازي**».

(28) المصدر نفسه، ج3، ص 30 ـ 31.

(29) لهذا كان «كتاب الحجة» من أهم المباحث في كتب الأصول عند الإمامية. راجع الكليني، المصدر المذكور ج1 ص 236 ـ 395؛ ج2 بتمامه.

(30) الكليني، المصدر نفسه، ج1 ص 332؛ راجع في علم عليّ، ج1 ص 344 ـ 346.

* إن تلك القاعدة تَقْتضِي حتماً تصنيفاً آخر لطبقات السّلف[31]، ومصادر الرواية عن الرسول، مما سيؤثر حتماً في مجال الفقه والتشريع. وعلى هذا سيكون الخلاف بين الشيعة وغيرها من الفرق الإسلامية.

إن الاستدلال على الدين بالإمام قد أثر إلى حد بعيد في عقائد الشيعة الإمامية، إلى حد أن شمل ذلك المناكح وسائر ما يستقيم به الاجتماع، مثلما عمّ الأخرويات وتعتبر قصة الخلق، وخلق الإمام تحديداً، وحشر المؤمنين من الشيعة من أطرف المسائل في باب الاعتقاد الاثني عشري[32].

تدلّ هذه العقائد التي وصفنا تباينها على أن ملاحظة المرتد في مجلس المأمون كانت وجيهة لأن الاختلاف بين طوائف المسلمين كان بالفعل اختلافاً في أصول الدين لا من حيث القبول والإنكار وإنما من باب **كيفية الاعتقاد**. وما وحشة المرتدّ إلا شاهد على تكافؤ الحُجَج في الإبانة عن الاعتقادات المتنافرة، يرجع كلّ طرف إلى القرآن والسنة، ويتأوّل الآيات تأوّلاً يبكت به خصمه. وَقد شهد هذا المرتد وأمثاله من سائر الناس في بلاد الإسلام أن أصحاب الاعتقادات المختلفة قد **تعبّدوا** بالفعل بعقائدهم، وظنّوها الدين الحقّ، ولا شكّ أنهم أقاموا عليها مناكحهم وسائر شؤون حياتهم مثل الحسبة... ممّا يعدّ في الديانة هاماً متى وسعهم. وهل أوضح من ألاّ يصلّى خلف القائل بخلق القرآن. وألاّ يُعاد عند المرض، وألاّ يصلّى عليه إن مات وألاّ تؤكل ذبيحته في مقالة الحنابلة بل تصبح الدّار دار كفر إن ظهر فيها القول بخلق القرآن وجرى[33].

ويسعُ أن نقف من هذه العقائد على تقلّب **مفهوم الكفر والإيمان** لا من حيث تحديده النظري بقولنا هو الإقرار باللسان وما كان في سياقه، ولكن من

(31) يهم ذلك مقالة الشيعة الإمامية في ترتيب الخلفاء الراشدين، وموقفهم من عثمان، والتحكيم والمبشرين بالجنة، وطبقات الصحابة. راجع مقالات الإسلاميين، ص 56 ـ 57؛ 454 ـ 455؛ 471.

(32) راجع المجلسي، كتاب السماء والعالم، بحار الأنوار، الأجزاء 58 ـ 66.

(33) راجع، ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج2، ص 305، أيضاً ص 275 الهامش 3 سابقاً.

باب كيفية الاعتقاد، والحكم على المخالف. وهل أدلّ على ذلك من تكفير من لم يكفر القائل بخلق القرآن، أو من لم يفضّل علياً على غيره من الصحابة؟ فحتّى أبو حنيفة صاحب المقالة الواسعة في الكفر والإيمان، قد أكفر القائل بحدوث الصّفات الأزليّة، وخصّ القرآن تحديداً.

إنّ هذا الاختلاف العميق يدُلُّ على أن العقائد الإسلامية كانت إلى حدّ القرن الرابع الهجري **«في تكوّن»**، منفعلة بمقتضيات الاجتماع في الأمصار التي دخلها الإسلام، وبسائر الأحداث التي تنبو فيها. ويمثّل استمراراً لما شهدته **الفترة التأسيسية الأولى**. فعلى الرغم من حديث الأعرابي المنسوب إلى الرسول في شرح الإيمان، والإقرار بكفاية الشهادة في عصم الدماء فإنّ أبا بكر قتل الممتنعين عن أداء الزكاة، واعتبرهم مرتدّين. ولمّا أحسّ المسلمون بعدول أصل الإيمان عن محلّه صرخ مثل مالك بن نويرة في وجه خالد بن الوليد وقد همّ بقتله: **«أتقتلني وأنا مُسلم أصلي القبلة»**[34].

ضاع مرجع الكفر والإيمان بين وفود الأمصار وعثمان فقاضوه بسورة يونس، وردّ هو من الكتاب، حتّى إذا حَققُوا إنّما قَتَلُوهُ بِهِ، وعدّوه بمنزلة المرتدّ بإبداعه[35]. ولم تنصرف المحكمة الأولى حين فتّشت في مقالة ابن خباب، فإذا صوَّب عثمان وعلياً ذبحته وبقرت بطن زوجته، مقيمة حكم الله، لأن صاحب الكبيرة كافر[36]. ونحت الأزارقة منحاها حين حقّقت الكفر على

---

(34) وأنشد شيخ من القوم: [الكامل]

يا معشر الأشهاد إن أميركم — أمر الغداة ببعض ما لم يؤمر
حَرُمت عليه دماؤنا بصلاتنا — والله يعلم أننا لم نكفر
إن تقتلونا تقتلوا إخوانكم — والراقصات إلى منى والمشفر

راجع الواقدي، كتاب الرّدة، تحقيق يحيى الجبوري، ط1، بيروت 1410هـ/ 1990م، ص 106 ـ 107.

(35) راجع تاريخ الطبري، ج4. ص 354 ـ 355.

(36) راجع مقالات الإسلاميين، ص 129؛ تاريخ الطبري، ج5 ص 81 ـ 82.

أصولها واعتبرت دار المخالف دار كفر، هِجْرَتُهَا واجبة، وقتل الأطفال كذلك[37].

فأيّ مرجع بعد هذا الاختلاف، في الكفر والإيمان. وهل هما إلا دليلا العقيدة الإسلامية بتمامِها؟!

لا شك في أن أهل العقائد الإسلامية يدّعون العمل بالكتاب والسنّة، وهم في جميع ما يقولون به أهل تفسير للنص القرآني، واحتجاج بالآيات الكثيرة. وقد أشار المأمون حين أجاب المرتدّ إلى أن الاختلاف راجع إلى النص القرآني، وهو اختلاف توسعة، وفي هذا ما يحوج إلى ملاحظتين:

* تعتبر مشكلة البيان قضية جامعة، ومعقّدة للغاية في النص القرآني، وتحيل في نظرنا على وجوب التمييز بين الوحي والقرآن والمصحف. وإذ الذي بأيدي المسلمين هو مصحف، فإنّ كلّ مشاكل الفهم والتأويل متأتية من نظام النّص والخبر عن الله في المصحف، وكذلك من أن كان المصحف المشهود هو المسوّد على غيره. والواقع في التاريخ أن المصاحف قد تكوّنت تكوناً مساوقة لسيرة النبي بالدعوة، وتلقّي النفر الأوائل عنه. وعلى أي حال يجب إدراك الفرق بين **المصحف العثماني وقرآن المسلمين**.

ونحسب أن هذا الفرق قد تسرّب إلى التفسير حين يقف العالم على الآية الواحدة يقلّب وجوهها، وقراءاتها وبعض الزيادة فيها على بعض الوجوه أو بعض النقص أو التقديم أو التأخير... وكأنّه يستحضر من ثقافته العامة ما أغفله أهل التقنين، و«المؤسسة الدينية الرسمية»[38].

وإذا قدّرنا ما جرى على الخلافة من صراع بعيد وفاة الرسول، لم

(37) راجع مقالات الإسلاميين، ص 87.

(38) مثال للذين يؤلون من نسائهم (البقرة: 2/ 226) قرأها أبي وابن عباس «للذين يقسّمون».

نستغرب ما جاء على لسان الشيعة الإمامية من ادّعاء الجامعة والجفر ومصحف فاطمة[39].

ويعتبر هذا الادّعاء أبعد حدٍ في الطعن على أهل الإسلام من غير الإمامية. وإذا ما تجاوزته الفرقة إلى القول **بنصّ آخر**، دخلت في الغلو. كذلك كانت النصيرية بسائر السّور التي ادّعتها، والقداسات التي وضعتها، والدرزية أيضاً **بمصحف المنفرد بذاته ورسائل الحكمة مثلاً**.

والحاصل من هذا أنّ بنية المصحف تهيّىء للاختلاف في التأويل مهما قيّد العلماء فهمهم بالنسخ وأسباب النزول وشتّى علوم القرآن المحدثة بسبب الخشية من الاختلاف. والذي نميل إليه: أنّ النص القرآني قد تكون تكوّناً في عهد الدعوة طيلة تلقي الوحي، وكذلك المصاحف الكثيرة. ولئن أظهر عثمان شيئاً من الحسم بأن ـ أسّس «المصحف الجامع»، فإنّه لم يمنع بمقتضى ما بقي من سائر المصاحف الأخرى، وما ألجأت إليه عقائد الأمم المفتوحة وثقافاتها، وما شهدته، بلاد المسلمين من الحركات. . . لم يمنع من أن يبقى **التّفسير في تكوّن**، لأنّ التفسير باب إلى العقائد من ناحية، وسبيل إلى التشريع من ناحية أخرى، وبهما معاً سيرة الناس.

هل يبدو لنا اختلاف الإسلاميين توسعة؟ يعلم المأمون أكثر من غيره أن الأمر عكس ذلك، إلا أن يكون اختلافاً بين أهل الحديث والفقه، وليس هذا محل المقال.

والأظهر أنّ العقائد قد تجاوز أصحابها حد المجالس للمناظرة والجدل، وتعدوا كل ترف فكري، ليحملوا على المخالفين، ويسوّدوا مقالتهم. ولسنا ننكر البتّة أن تكون العقائد ذات محمل اجتماعي ـ سياسي، وإلاّ ما وجدت طريقها إلى الناس ولا ظاهرتها شوكة وعُصبة، ويعلم العباسيون أنفسهم أنه لولا الدعوة إلى العلويين ما كان لثورتهم أن تقوم. ويظهر أيضاً أنّ مقالة الإرجاء لو

(39) راجع الكليني، أصول كافي، ج1 ص 344 ـ 350.

لم تجد بسعتها ما يرغّب أهل العراق العجمي فيها ما كانت تنتشر هناك، فيما أبان مادلونغ (Madelung) على صواب[40].

هل يمكن إذن الحديث عن سيادة مركز في العقائد الإسلامية في القرنين 3 و4هـ/ 9 و10م؟[41]

ما من شكّ عندنا في أن مختلف العقائد التي وصفنا، وأثارها أحمد بن حنبل في رسالته إلى مسدّد بن مسرهد تمثّل مكوّنات أساسية في العقيدة

---

(40) راجع: مادلونغ، (Madelung)، مقال مرجئة في دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية (E.I.[2]).

(41) لا شك في أن فنسنك (Wensinck) قد وقف في كتابه العقيدة الإسلامية (The Muslim Creed) على تكوّن اعتقاد المسلمين، واستخرج من عيون النصوص أن المسلمين، على اختلاف فرقهم، قد وضعوا جميعاً **رؤى اعتقادية** بما اقتضى ظرف كلّ فرقة، ومصير كلّ طائفة، ويعني هذا أن العقيدة الإسلامية لم تكن على التوقيف بقدر ما كانت تصوّراً تاريخياً للإسلام. ولعلّ فضل فنسنك يرجع إلى تحليله المتأنّي لدعائم الإسلام ووجوه الاختلاف فيها، اختلافاً محيّراً على الرغم من إمكان تفسيره بالتاريخ. ويكفي أن ننبّه إلى أن شهادة المسلمين ليست من عبارة القرآن لتتضح خطورة الأصل لهذه العبارة الاعتقادية التي تعصم بها الدماء، ويعدّ المعلن لها مسلماً لاعتقاده مع الجماعة وإشهادها على ما في نفسه. (The muslim Creed, Cambridge 1932) وبنى م. وات (M. Watt) على أثر فنسنك ولم يغيّر إشكالية النظر في كتابه الفترة التكوينية للفكر الإسلامي. إلاّ أنه أسهب في التأريخ للتيارات الفكرية الإسلامية، واجتهد في تأويل دلالة الخوارج والمعتزلة وأوقف بصفة دقيقة أحياناً على «خارطة» العقائد الإسلامية في العهد الأموي وأيام العباسيين، وأبرز أهم العوامل الاجتماعية العامة التي انفعلت بها مقالات الإسلاميين وفعلت فيها. ويتراءى لنا من دراسة تلك الفترة الممتدة حتى 339هـ/ 950م اهتمامه أحياناً عديدة بمسألة المركزية في العقيدة الإسلامية، وهو موطن الإفادة في ما يشغلنا، (M. Watt, The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh, 1973) أما كتاب ت. أزوتسو (T. Isutsu)، مفهوم الإيمان في التوحيد الإسلامي (The Concept of Belief in islamic Theologie)، فإنه مفيد في فهم تحوّل دلالة المفهوم عند الفرق الإسلامية: الخوارج والمرجئة والمعتزلة، ورد ذلك التحول إلى بنية فكّر بها المتناظرون.

راجع: T. Izutsu, The Concept of Belief in Islamic Theology, Tokyo, 1965.

الإسلامية آنذاك. ومهما أبانت مسألة الكفر والإيمان من اختلاف عميق وتنافر بادٍ، فإن بين هؤلاء المختلفين كلّهم إجماعاً على أصول الدّيانة إلى حد أن ألزمت الشيعة غيرها بإدخال الإمامة في العقائد وليست منها في الأصل. ذاك بعينه ما عناه المأمون حين هوّن على المرتد من الاختلاف، وأقرّ بأن لا أحد ينكر أصول الديانة. فإذا ما ظهرت عقيدة في القول بغير القرآن، أو إنكار البعث بالتناسخ والحلول، أو إنكار الجنّة والنار والثواب بإبطال الشرائع، أو الارتفاع بالأشخاص وإن كانوا أنبياء إلى مرتبة الألوهيّة، عندها تتظاهر جميع تلك الفرق عليها، وتردّ مقالتها وتتّهمها بالغلوّ؛ ولا تختلف الشيعة الإمامية في هذا الموقف عن أهل الاعتزال ولا عن مقالة أهل الحديث وبقية الفقهاء، وأهل الإرجاء أو المجبرة[42].

ويدلّ هذا الموقف الموحّد على أن بين أهل المقالات الإسلامية «**عقيدة دنيا**». تجتمع فيها المقالات ويتألف عليها أصحابها، وما زاد فوقها فمن الآراء الواسمة للفرقة بعينها. ومن المفيد أن نفكّر فيما عسى أن تشتمل عليه تلك «**العقيدة الدنيا**» لتوحّد بين أصحاب العقائد على اختلاف آرائهم وتنابذهم.

ورغم هذا الإجماع على تكفير الغلاة ورفض مقالاتهم فإنّه لا يسع القول بتكافؤ حقيقي بين شتى المقالات الاعتقادية المنتشرة بين عموم المسلمين ويبدو من الأحداث التي شهدتها بلاد الشام والعراق في القرنين 3 و4هـ/ 9 و10م ثلاث عقائد بارزة لا ينكر أثرها في الناس عموماً وفي النخبة من أهل العلم والدراية خصوصاً وأساساً: العقائد الشيعية والعقائد الحنبلية، والعقيدة الاعتزالية. أما سائر غيرها فموجود دون سيادتها، وظهورها. ولسنا نخطىء م. وات (M. Walt) بهذا الرأي حين حصر المركزية في ثنائية أهل السنة والشيعة محتجاً بانتصار الحنابلة على الأشعري، وهو ما يمكن دعمه أيضاً بما حدث لابن جرير الطبري (ت. 310هـ/ 922م) حين أنكر أن يكون أحمد بن حنبل فقيهاً وإنما هو

---

(42) أفرد المجلسي في بحار الأنوار بابا في إنكار الغلوّ. راجع، ج 25، ص ص 261 - 350.

محدث، فأحوجته العامة إلى أن أعلن عقيدته على أصول ابن حنبل استئماناً[43]، ولكنّنا ننكر أن يكون الاعتزال قد غاب بالفعل عن العقيدة الإسلامية. ولئن ضمر في الكثير من الحواضر والنواحي فإنه ظهر في بغداد نفسها. واتّضح أن بعض علماء القيروان ما زالوا من أهل الاعتزال في القرن 4هـ/ 10م، مثلما بقي الاعتزال سائداً في مدن خراسان وخاصة بالريّ حتى القرن 6هـ/ 11م، بل إن الاعتزال رجع إلى بغداد في عهد **طغرل بك السلطان السلجوقي**، وامتحن الأشاعرة بين سنتي 440 و450هـ/ 1054 و1063م، ولولا أن أصبحت الأشعرية عقيدة رسمية في بلاد المسلمين أيام **نظام الملك** في القرن 5هـ/ 11م ثم أيام العثمانيين في بداية القرن 9هـ/ 15م لبقي الاعتزال حيّاً سائداً، ولما تراجع إلى الآفاق النائية مثل اليمن ليدخل في العقيدة الزيدية[44].

والحاصل أن مركزية العقائد الإسلامية في القرن 4هـ/ 10م خاصة قد تقاسمتها ثلاثة اتجاهات: **التّشيع** في وجهه الإمامي الاثني عشري أولاً والزيدي ثانوياً؛ **والحنبلية** الصاعدة نحو الظهور واستقطاب جلّ العلماء من أهل الحديث والفقه والآثار والأخبار، **والاعتزال** الآفل حتى كمن في مقالات العقائد الأخرى ونمت به.

ولا معنى للحديث عن «**أهل السنة والجماعة**» في هذه الفترة بالذات، وإن الذي نشهده لا يخرج عن تكون المفهوم والظاهرة معاً، وليس من الغريب أن نقرأ في كتاب النوبختي (ت. 300 أو 310هـ/ 912 أو 922م؟) تعريف أصحاب علي بالجماعة[45]. وسيظهر هذا المفهوم رسمياً في الرسالة القادرية ذات المنزع الحنبلي سنة 409هـ/ 1018م، إلاّ أن الغزالي (ت. 505هـ/ 1111م) سيكون أفضل ممثل لاعتقادات أهل السنة بما أفاد من الأشعري المرتدّ إلى الحنبلية دون التحلل من آلة الكلام.

---

(43) راجع: D. Sourdel, une profession de Foi de l'historien Al - Tabari; in. R.E.I. XXXVI (1968), pp. 177 - 199.

(44) راجع: R. Caspar, Traité de Théologie Musulmane, Rome 1987, p.158

(45) راجع النوبختي، فرق الشيعة، تحقيق هبة الدين الشهرستاني، النجف [د.ت] ص 4.

يمكن أن نستنتج مما سبق النتائج التالية:

1 ـ إن الحديث عن عقيدة إسلامية جامعة تعتبر المرجع في الحكم على غيرها ليس بذي موضوع عند المؤرخ. والأرجح في نظرنا أن نرى إسهام كل العقائد التي أنشأها أصحابها في صياغة ما يسمى اصطلاحاً وافتراضاً بالعقيدة الإسلامية (على الاستغراق). فالمشهود أن الخلفاء الأوائل قد خالفوا الرسول في شيء من المعتقدات وهم ألصق بعهده، وممن شاهد الوحي، وحمل الدين، وبلّغ إلى الناس ما صحّ عنه؛ والظاهر أن عقيدة عثمان لم تكن على رأي أهل الأمصار، وإلا ما قتلوه؛ والأصرح في الاختلاف عقيدة المحكِّمة الأولى وسائر فرق الخوارج، ولكل مقالة تعبّدت بها وجاهدت دار السلطان وأفتت في الأطفال وقالت في الدار والأمانة والصلاة، وهي إذ كانت تفعل، فإنّها تستحضر هجرة النبي وأحكامه في دار الكفر، وتحتج بأنها أهل السنة الباقية، وليست عقيدة أبي حنيفة وأتباعه، وعقيدة الحسن البصري أشدّ إشكالاً في الإبانة والمقارنة، إن هي كلها إلا مقالات منها ما وقف عند المنطوق ومنها ما قيّد النص بالأثر، ومنها ما تعدى ذلك متأولا؛ ولا يَتوهَمَنّ أن كان ذلك جميعه بمعزل عن حياة الناس، وما تستقرّ به أحوالهم، بل كثيراً ما كانت المقالات في الدار والأمانة والأطفال والمخالف... سبيلاً عاجلاً إلى أحكام تنتظم بها الفرقة صاحبة المقالة.

والمشهود بالعيان من الأخبار أن العقيدة الإسلامية في القرن 3هـ/ 9م لم يصنعها الكتاب ولا السنة بقدر ما صنعها أجيال الفقراء والمتناظرين حين أقاموا على مقالات أسلافهم ما اسْتصلحوا، وأفاضوا مما تستقيم به أحوالهم على ديانتهم؛ وهل ترى كان للاعتزال أثر، وللحنبلية باغٌ، وللتشيّع أتباع لولا أن شقّت «الإمامة» الدّين، وأغمدت الخوارج السيف في التحكيم، وساد معاوية «بالجبر»؟

يسع أن نقرّر في غير ما اقتصاد أو مغالاة: إن العقيدة الإسلامية هي جماع العقائد التي وصفتها كل الفرق الإسلامية، وبقيت تلك العقيدة بمقالاتهم **«في تكوّن»** إلى حد أن احتاجوا إلى ضبط مفهوم **«للسنية»** يقوم مقام المرجع في

الاعتقاد والديانة. وتدلّ مفاهيم الكفر والإيمان في اعتقادات المسلمين على صدق كلّ فرقة من ناحية لإخلاصها في العبادة، وعلى أنّ كل مقالة إسهام في صنع العقيدة الإسلامية، في التاريخ لا في التنظير الافتراضي، من ناحية ثانية.

2 ـ **متى تظهر سيادة اعتقادية؟** يكون ذلك بأحد أمريْن: إما بأن يعضد السلطان المقالة ويعمل على تسويدها ويحمل الناس عليها، فتظهر بالشوكة على غيرها. ولا يؤمن مع ذلك جانب غيرها، لأن أهل المعارضة للسلطان، والنفوس مفطورة على ذلك، كثيراً ما يميلون إلى تلك العقائد النافرة.

وإمّا بأن تعمّ المقالة سائر الناس والعوام لقربها من نفوسهم وبلوغها من أعرافهم، ودنوّها من طبيعتهم.

وأيّا كانت الحال **فالسيادة** في العقائد الإسلامية ظاهرة ظرفية مجتمعية يشهد على ذلك دلالة سيادة الاعتزال والتّشيع والحنبلية سواء. إن هي إلا ظواهر مختلفة على قاعدة واحدة. وكذا أمر الهاشمية سواء بسواء.

3 ـ يبقى مع ذلك **نواةٌ أساسية** قد يكون عليها إجماع أهل العقائد مهما تنافروا وتنابذوا. وهو ما أسميناه سابقاً «**بالعقيدة الدنيا**» ونراها مجسّمة تماماً في مثل الحسن البصري، وهو من أشد الشخصيات التي جذبت إليها أهل المقالات والفرق من بعده، فقد ادّعته القدريّة، وظنّ من أهل الإرجاء وانتسب إليه المحدّثون، وزعمت الشيعة أنه شيخها؛ وإليه انضم أهل العبادة والزهد والتصوف. وكأنه مثل لتلك «**العقيدة الدنيا**» بامتياز فتألّف عليه سائر الإسلاميين[46].

هل ترانا بعد هذا مخطئين لو قُلنا: إن ما يجمع الإسلاميين إقرارهم

---

(46) ينسب إليه قوله: «الخير من الله والسيّئات من الإنسان»، فلم يجبر ولم يعطّل قدرة الله ومشيئته، وأنكر الظلم على السلطان، وبالغ في النصح والأمر بالمعروف وأنكر الفتنة، ولم يشارك فيها فأخذ بطرف من أشهر المواقف، أخذ بتقوى من اعتزل الفتنة، وتوسّط الأزارقة والمجبرة، ولامَسَ مقالة الإرجاء حين أنكر أن يكون صاحب الكبيرة كافراً جزاؤه النار، فترك إلى الله أمره، لأنّ رحمته أعمّ من عقابه.

بمبادىء الديانة من توحيد مجمل، وإقرار بالنبوّة الخاتمة، والكتب المنزّلة والبعث والمعاد، على الإجمال قبل كل شيء لا **بكيفية**؛ وأقرب السّبل إلى ذلك هو الخبر والأثر، بفهم المنصوص من الآي والظاهر من المصحف. ولمّا كانت النفوس أميل إلى البساطة وأفزع إلى التّقوى في غير حرج، كان أهل الحديث أشدّ سلطاناً بين العموم، وكان اعتزال الكثير منهم للفتنة تزهّداً قد حبّب جانبهم، وكثّف الناس من حولهم. ولم يكن مثل ابن حنبل سوى استمرارٍ لهذا التيار الأوسط بين جماع المقالات.

يبدو لنا أن المركزية في العقائد تنبني على تلك **النواة** أصلاً وأنّ ما زاد عليها من خواصّ الأقوال فإنّما يكون من إلجاء الظرف ومقتضيات الاجتماع. وعلى قدر قرب مقالة الفرقة من تلك النواة يكون قربها من المركز، والغالي الهامشي من نقض تلك النواة أصلاً أو بعضاً من دعائمها.

كذلك تظهر النصيرية ـ في صلتها بمقالات الحنابلة ـ السائدة، وعقائد الاثني عشرية الظاهرة، على حد سواء.

كيف تجلّت سيادة العقائد التي عاصرت نشأة النصيرية؟

3

يمكن للمؤرّخ أن يمثّل لذلك بثلاثة تيارات ركبتها حركات قرنت الدين بالسياسة، وأثّرت في حياة الناس، واتخذت أحياناً من العوام لساناً ويداً: تلك هي حركة الحنابلة، وحركات الشيعة، وحركات الغلاة، ولئن أغنت الإشارات السابقة عن الإبانة في الحنبلية، فإن عقائد النصيرية، لارتباطها بالعلوية، تحوج إلى تقصي حركات الغلاة والشيعة قبلها تقصي إلماع بما يفيد في فهم نشأة الهامشيّ.

يذكر أبو بكر الخوارزمي (ت. 383هـ/ 993م) في رسائله أن الشيعة قد تكثّفت في العراق وأضحى لهم أهم موطن في أواخر القرن 4هـ/ 10[47]. ولا غرابة في أن تكون **الكوفة** من سائر الحواضر هناك مدينة التشيّع، وقد قيل في حركات القرن الأول الهجري: إن الكوفة قد غلبت عليها العلوية والبصرة قد غلبت عليها العثمانية[48]، ولا ننسى ما شهدته الكوفة من حركات ساندت علياً،

---

(47) راجع أبو بكر الخوارزمي، الرسائل، بيروت [د.ت] ص 171.

(48) حول الحركات الدينية بالبصرة: الخوارج والعثمانية والتشيع، راجع، Charles Pellat, Le Milieu Basrien et la Formation de G'àhiz, Paris 1953, pp 188 - 216.

والحسن من بعده، واحتضنت حركة المختار. . . وأمّها الدعاة إلى العلويين من بني العباس إعداداً للثورة على الأمويين. . . فكانت بذلك كلّه تربة صالحة للتشيع والمعارضة في آن. وليس مفاجئاً لنا أن نجد في أدبيات النصيرية خاصة، وكذلك في نصوص الاثني عشرية حديثاً عن رجعة الإمام الغائب إلى الكوفة، ومنها يقيم العدل.

ويخبر المقدسي (ت380هـ/ 990م؟) أن أهل الكوفة كانوا شيعة إلاّ الكناسة فإنها كانت سنيّة[49]، ولا نعتقد أن هذه القلة تجرؤ على المصارحة أو المناظرة بعقائدها إذا علمنا أن أهل الكوفة وهم علويّون لم تمنعهم عقيدتهم من شوكة الغلاة القرامطة. ويذكر الطبري أن الخليفة قد وجّه إليهم شبلاً غلام أحمد بن محمد الطائي لما انتشر أمرهم بسواد الكوفة، وظفر برئيسهم ابن أبي فوارس[50] سنة 289هـ/ 901م ولعلّ ما زاد في إقبال الشيعة على الكوفة مشهد علي بها أو ذلك ظنّهم. وسنرى أن صاحب البابية في القرن 18م سيذهب إلى الكوفة وسيتذاكر أصحابه هناك قبيل الإعلان عن دعوته.

ويُشير الأصفهاني (ت. 356هـ/ 966م) إلى ما جرى أيام المقتدر (295 ـ 320هـ/ 932م) من قتل «بسبب المسجد الذي بناه أبو الحسن إبراهيم العلوي في وسط المسجد الجامع في الموضع الذي كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب يجلس فيه للقضاء، فإن العباسيين أنكروا ذلك وهدموه وصاروا إلى قبر أمير المؤمنين فشعثوا من حائطه وأرادوا هدمه، فخرج عليهم الطالبيّون فقاتلوهم (. . .) فحمل ورقاء بن محمد بن ورقاء جماعة من الطالبيين وحَرَمهم وأولادهم إلى بغداد مقيّدين ليشهروا ويحبسوا»[51].

---

(49) راجع المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة أحوال الأقاليم، وضع مقدّمته وهوامشه وفهارسه محمد مخزوم، بيروت 1408هـ/ 1987م ص؛ وينقل الأصفهاني أنَّ أهل الكوفة أيامه قد كانوا يتجنّبون الصلاة في مسجد سماك بن مخزمة الأسدي لأنه كان عثمانياً. راجع الأغاني، ج10 ص 80.

(50) راجع تاريخ الطبري، ج10 ص 86.

(51) راجع، أبو الفرج الأصبهاني، مقاتل الطالبيين، شرح وتحقيق السيد أحمد الصقر. ط2. بيروت، 1987م/ 1408هـ. ص 551.

ولم تكن البصرة في القرن 4هـ/ 10م ممّا أمنت انتشار التشيع، وهي المنافس القديم للكوفة[52]، ويذكر ابن النديم (ت. 438هـ/ 1046م) أن أبا بكر الصولي (ت. 330هـ/ 941)، «توفي مستتراً بالبصرة لأنه روى خبراً في علي - عليه السلام - فطلبته الخاصة والعامة لقتله»[53].

ويبدو أن التشيع الذي ظهر بها لم يردّ عنها هجمات القرامطة، في أواخر القرن 3هـ/ 9م ويظهر من أخبار الطبري أن البصرة قد نالها من الأذى والتقتيل ما أثار فيها الاضطراب، واختلال العيش حتى فكر أهلها في الهجرة عنها لولا أن منعهم من ذلك واليهم[54].

وتمثّل بغداد في القرن 4هـ/ 10م حالة طريفة حين تقاسمتها الشيعة والحنبلية ويبدو أن الإمامية قد سكنوا الكرخ، ثم جاوزوا في أواخر القرن 4هـ/ 10م الجسر الكبير واحتلوا باب الطاق، في حين كانت الهاشمية، على حدّ عبارة ابن الأثير وياقوت، عصبة قوية قد تألفت في القسم الغربي من بغداد، وتكثفت حول باب البصرة. ويلاحظ ياقوت أن أهل الكرخ كانوا كلهم شيعة إمامية لا يوجد فيهم سني البتة[55].

وقد حقق هذا التجاور صدامات كثيرة واقتتالاً شديداً إلى حد أن ركب إلى الفريقين أبو الفتح محمد بن الحسن الحاجب فقتل وصلب[56]. وكانت

---

(52) راجع .Charles Pellat, Le Milieu Basrien et la Formation de G'àhiz; p72

(53) راجع ابن النديم، الفهرست، ص 215.

(54) راجع تاريخ الطبري، ج10، ص 78 و84؛ إلاّ أن التّشيّع لن يتغلّب على البصرة، وستبقى أساساً سنّية. وينقل ابن بطوطة (ت. 779هـ/ 1377م): «وأهل البصرة على مذهب أهل السنة والجماعة، لا يخاف من يفعل مثل فعلي عندهم، ولو جرى مثل هذا بمشهد الحسين أو بالحلّة أو بالبحرين أو قم أو قاشان أو ساوة أو آوة أو طوس لهلك فاعله لأنهم رافضة غالية». راجع، رحلته، ط. بيروت، دار صادر، 1412هـ/ 1992م. ص 187.

(55) راجع ياقوت، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، 1397هـ/ 1977م، ج4 ص 448.

(56) راجع ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج9، ص 94.

الأعياد الدينية مناسبة للفتنة، ردّت فيها بغداد إلى عقيدتين سائدتين: روى ابن الأثير في حوادث سنة 389هـ/ 998م:

«عمل أهل البصرة يوم السادس والعشرين من ذي الحجة زينة عظيمة وفرحاً كبيراً، وكذلك عملوا ثامن عشر المحرّم مثل ما يعمل الشيعة في عاشوراء، وسبب ذلك أن الشيعة بالكرخ كانوا ينصبون القباب، وتعلّق الثياب للزينة، اليوم الثامن عشر من ذي الحجة، وهو يوم الغدير، وكانوا يعملون يوم عاشوراء من المأتم، والنوح وإظهار الحزن ما هو مشهور، فعمل أهل باب البصرة في مقابل ذلك، بعد يوم الغدير بثمانية أيام، مثلهم، وقالوا: هو يوم دخل النبي، ﷺ، وأبو بكر، رضي الله عنه، الغار، وعملوا بعد عاشوراء بثمانية أيام مثل ما يعملون يوم عاشوراء، وقالوا: هو يوم قتل مصعب بن الزبير..»[57].

وإذا حدث أن ثار أحد القواد على السلطان واعترضه أحد الفريقين من أهالي بغداد، فإن الفريق الثاني يساعد الثائر، تماماً كما ساعد أهل السنة الأتراك على أهل الكرخ (الشيعة)، وقد همّ الأتراك بقتل نائب السلطان أبي نصر سابور[58].

وقد يصل الأمر إلى حدّ فساد الحال فيمنع الخليفة «**السنة والشيعة من إظهار مذاهبهم**» وينفي بعض وجوههم[59].

ويبدو أن مسجد براثا ببغداد قد استولت عليه الشيعة، وأقامت فيه مجالسها لتحدّث في عقائدها وسبّ الصحابة، فكان أن أمر الخليفة بكبس المسجد وقت صلاة الجمعة فوجد الجند فيه نفراً يحملون خواتم من طين عليه

---

(57) راجع نفسه، ج9، ص 155.

(58) راجع نفسه، ج9، ص 168.

(59) راجع نفسه، ج9، ص 178. وقد نفى الخليفة بعد الفتنة ابن المعلم فقيه الإمامية ببغداد.

اسم الإمام، عندها استصدر الخليفة فتوى بهدم المسجد[60]، فأفتوه بأنه «مسجد ضرار وكفر وتفريق بين المؤمنين (. .) فأمر المقتدر بهدمه (. .) وأمر الخاقاني بتصييره مقبرة (. .) وكتب الجُهّال من العوام على نخل كان فيه هذا مما أمر معاوية بن أبي سفيان بقبضه على علي بن أبي طالب رضي الله عنه».

وكان لابن البربهاري الحنبلي (ت. 329هـ/ 941م) شأن في إثارة الفتن ببغداد، وقصّته مع الأشعري مشهورة. ويذكر ابن الأثير أن «علي بن بليق أمر بلعن معاوية بن أبي سفيان وابنه يزيد على المنابر ببغداد، فاضطربت العامة فأراد علي بن بُليق أن يقبض على البربهاري رئيس الحنابلة، فكان يثير الفتن هو وأصحابه، فعلم بذلك فهرب، فأخذ جماعة من أعيان أصحابه وحُبسوا وجُعلوا في زورق وأحدروا إلى عُمان»[61].

ويدلّ على سيادة التشيّع ميل بعض السلاطين إليه وإن كان منهم من أثر الهاشمية مثل الخليفة المتوكل الذي شدد على أتباع العلويين واضطهد الشيعة. ويذكر الطّبري رسالة مطوّلة صنعت للمعتضد في لعن معاوية على المنابر وأمر أن تقرأ على المنابر بعد صلاة الجمعة، وكاد الأمر ينفذ لولا أن خوّف الخليفة عبيد الله بن سليمان بن وهب من اضطراب العامة[62]. ولم يتردّد المعتضد سنة

(60) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك. ج13، ص 246 ـ 247 دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطاء ومصطفى عبد القادر عطاء. ط1. بيروت، دار الكتب العلمية، 1912هـ/ 1992.

(61) راجع ابن الأثير، الكامل، ج8، ص 273، سنة 321هـ.

(62) راجع تاريخ الطبري، ج10 ص 54، وأمر أيضاً أن يكتب على المساجد العبارة التالية: «لعن الله معاوية بن أبي سفيان، ولعن سفيان، ولعن من غصب فاطمة، رضي الله عنها فدكا، ومن منع من أن يدفن الحسن عند قبر جدّه، عليه السلام، ومن نفى أبا ذر الغفاري، ومن أخرج العباس من الشورى». فأمّا الخليفة فكان محكوماً عليه لا يقدر على المنع، وأما معز الدولة فبأمره كان ذلك.
ولما كان الليل حكّه بعض الناس، فأراد معز الدولة إعادته، فأشار عليه الوزير أبو محمد المهلبي بأن يكتب مكان ما محي: لعن الله الظالمين لآل رسول الله، ﷺ. ولا يذكر أحد في اللعن إلا معاوية. ففعل ذلك». راجع، ابن الأثير، الكامل، ج8، ص 542 ـ 543.

282هـ/ 895م في قص رؤيا رأى فيها علياً بن أبي طالب يوصيه خيراً بأولاده[63].

وأمر معزّ الدولة سنة 352هـ/ 963م يوم عاشوراء: «الناس أن يغلقوا، ويبطلوا الأسواق والبيع والشراء، وأن يظهروا النياحة، ويلبسوا قباباً عملوها بالمسرح وأن يخرج النساء منشّرات الشعور، مسوّدات الوجوه، قد شققن ثيابهنّ، يدرن في البلد بالنوائح، ويلطمن وجوههنّ على الحسن بن علي، رضي الله عنهما، ففعل الناس ذلك، ولم يكن للسنّة قدرة على المنع منه لكثرة الشيعة ولأن السلطان معهم»[64].

هذا ما كان من أمر التشيّع بالعراق وحده.

أما جزيرة العرب فيخبر المقدسي أن «بقية الحجاز وأهل الرأي بعمان وهجر وصعدة شيعة[65]. وكانت نصف الأهواز على مذهب الشيعة[66] وكانت السواحل بفارس آهلة بالعلويين، ولهم عليها غلبة». وشاهد المقدسي أن آل طبرية ونصف نابلس وقدس وأكثر عمان كانوا شيعة[67]. وكذلك كان أهل طرابلس سنة 428هـ/ 1037م.

ويخبر الهمذاني أن السبب في هلاك نيسابور وما حلَّ بها من اضطراب في أواخر القرن 4هـ/ 10م إنما هو فشوّ الشيعة، وكذا الأمر في قهستان حتى صارت مأكلة الغُصص ونجعة الأكدار. وبلغ انتشار المقالة الشيعية في هراة إلى حد جريانها على ألسنة الصبية في السوق، يسبّون أبا بكر وعمر[68].

ويُشير الأصفهاني إلى جماعة الطالبيين في وقته بنواحي طبرستان واليمن، وقد ملكوها وغلبوا عليها[69].

---

(63) المصدر نفسه، ج10، ص 41 ـ 42.

(64) راجع ابن الأثير، الكامل، ج8 ص 549، سنة 352.

(65) راجع المقدسي، أحسن التقاسيم، ص 90.

(66) راجع نفسه ص 153.

(67) المصدر السابق، ص 318.

(68) راجع رسائل الهمذاني، ص ص 424 ـ 425.

(69) المصدر نفسه.

تبيّن هذه الإشارات أن المقالة الشيعية الإمامية لم تعد حركة سرية أو عقيدة أنفار مشتّتين هنا وهناك ينهزمون تارة إلى بلاد خراسان، وأخرى إلى نائي الآفاق، وإنّما أضحت مقالة ذات سيادة اطّرد انتشارها واتزن فعمّ قلب الدولة الإسلامية، وأطرافها القريبة وحتى النائية مثل صنعاء(70)، وقد ساهم في هذا الانتشار عاملان متناقضان ولكنهما في الحقيقة متكاملان: الاضطهاد أوّل النشأة، فالدعوة تمهيداً لثورة العباسيين. أما العامل الثاني فهو معاضدة السلطان للمقالة أو ترك سبيلها على الأقل. وقد سمحت تلك المعاضدة أو حتى الإغفال بأن تتحوّل المقالة الشيعية إلى مقالة سيارة كيّفت اجتماع الناس وقيمهم وتفكيرهم وأعيادهم وحتّى لباسهم(71).

هذا أمر **المقالة الشيعية** الإمامية أيّام نشأة النصيرية. أمّا **مقالة الغالية**،

---

(70) قال الطبري في حوادث سنة 288هـ/ 900م **«إن كتاب عجّ بن حاج عامل مكة ورد يذكر فيه أن بني يعفر أوقعوا برجل كان تغلّب على صنعاء، وذكر أنه علويّ، وأنهم هزموه فلجأ إلى مدينة تحصّن بها، فصاروا إليه فأوقعوا به، فهزموه أيضاً، وأسروا ابناً له، وأفلت هو في نحو من خمسين نفساً، ودخل بنو يعفر صنعاء وخطبوا بها للمعتضد»**.
راجع، تاريخ الطبري، ج10 ص 84.

(71) كان الشيعة يلبسون البياض حتى إن أحدهم قد لبس السواد فقال بعض رؤسائهم: بيّض قلبك، والبس ما شئت. ويذكر الثعالبي في يتيمة الدهر لابن سكرة) [مجزوء الخفيف]

قد أتى العيد لا أتى ... فلقد أنهج المهج
ليس فيه لهاشمي ... سرور ولا فرج
إنه عيد أهل قم ... وقاشان والكرج
يتلاقى بياضهم ... بقلوب من السبج*

راجع يتيمة الدهر شرح وتحقيق د. محمد مفيد قميحة. ط1 بيروت، دار الكتب العلمية، 1403هـ/ 1983م، ج3 ص 27.
ولكن المأمون عندما دخل بغداد من خراسان كان يلبس الخضرة، وكذا كانت أعلامه وبعد ثمانية أيام عاد المأمون إلى السواد. فطرح الناس الخضرة ولبسوا السواد، راجع ابن طيفور، كتاب بغداد، ص 9 ـ 10.

فكانت بدورها ذات سيادة مذهلة من جراء الحركات التي ركبتها وسارت بها في الناس. ومهمّ بمكان أن نحدّد مواطن الغلوّ وما كان يُنسب إلى الغلاة من بارز العقائد، والحركات الاجتماعية ـ السياسية التي كانت تظهر هنا وهناك وموقف العامة منها، لندرك واحداً من المراجع الاعتقادية التي تقاس بها النصيرية وتفهم أصولها.

كان في **الكوفة** غلوّ في عليّ وأبنائه بادٍ، وقد نبّهنا في تأريخنا للنصيرية بما يغني عن التكرار. ويكفي أن نحقق في ظهور القرامطة بالسلاح سنة 278هـ/891م لنمثّل للغلوّ بالكوفة. ومهما كان أمر ابتداء القرامطة، فإنّ النّص الذي حفظه لنا الطبري في عقائدهم الأولى قد تضمن **سورة الاستفتاح** التي نزلت ـ فيما يعتقدون ـ على أحمد بن محمد بن الحنفية. وهو من أهمّ النصوص في العقائد الغالية:

«الحمد لله بكلمته، وتعالى باسمه، المتخذ لأوليائه. قل إن الأهلّة مواقيت الناس؛ ظاهرها ليعلم عدد السنين والحساب والشهور والأيّام، وباطنها أوليائي الذين عرّفوا عبادي سبيلي، اتقون يا أولي الألباب؛ وأنا الذي لا أُسأَل عما أفعل، وأنا العليم الحكيم، وأنا الذي أبلو عبادي، وأمتحن خلقي؛ فمن صبر على بلائي ومحنتي واختباري ألقيته في جنّتي، وأخلدته في نعمتي، ومن زال عن أمري، وكذّب رسلي، أخلدته مهانا في عذابي، وأتممتُ أجلي، وأظهرت أمري على ألسنة رسلي؛ وأنا الذي لم يعلُ عليّ جبّار إلاّ وضعته، ولا عزيز إلاّ أذللته؛ وليس الذي أصرّ على أمره ودوام على جهالته، وقالوا: لن نبرح عليه عاكفين، وبه مؤمنين: أولئك هم الكافرون»[72].

وتقرأ هذه السورة في الصلاة عندهم، والصلاة ركعتان قبل طلوع الشمس، وأخريان قبل غروبها. ويقرأ في الركوع: «سبحان ربّي العزة، وتعالى عمّا يصف الظالمون! يقولها مرتين، فإذا سجد قال: الله أعلى، الله أعظم، الله أعظم».

---

(72) راجع، تاريخ الطبري، ج10، ص 26.

ومن الشرائع التي وضعوها «أن الصوم يومان في السنة، وهي المهرجان والنَوْروز وأن النبيذ حرام والخمر حلال، ولا غسل من جنابة إلا الوضوء كوضوء الصلاة»[73]. وينسب إلى القرامطة قولهم بحلول الله في الأجساد. قال ابن العبري (ت. 685هـ/ 1286م): «وفي سنة تسع وثمانين ومائتين انتشر القرامطة بسواد الكوفة فأخذ رئيسهم وسُيّر إلى المعتضد وأحضره وقال له: أخبرني هل تزعمون أن روح الله تحلّ في أجسادكم. فقال له الرجل: يا هذا إن حلّت روح الله فينا فما يضرّك وإن حلّت روح إبليس فما ينفعك فلا تسأل عمّا لا يعنيك وسلْ عمّا يخصّك»[74].

وعجّت أصول التاريخ بأخبار القرامطة. متّفقة كلّها على شدّتهم، وقوّة شوكتهم وأن عوام كثيرين قد ظاهروهم، فعطلوا الحجّ مراراً، ونهبوا الحجر الأسود، ودوّخوا أهل البصرة حتى كاد أهلها يغادرونها إلى غيرها من الحواضر! وظهر أمر القرامطة في غير الكوفة، بل إنهم لم يقيموا طويلاً بها، ولا يطرقونها إلا لماماً، وإنما أقاموا على الأطراف، على مرمى الشوكة من دار الخلافة والسلطان، في خوزستان والبحرين واليمامة وجنبلاء[75].

وتوهِم الأخبار بسرعة انتشار الغلوّ في الكوفة، فإن ادّعى رجل نسبة إلى العلويين، وارتفع في محبّتهم ألّف الناس من حوله[76].

ويبدو أن بغداد لم تسلم من الغلو، فيروي ابن الأثير أن الجمعة قطعت سنة 420هـ/ 1029م من جامع براثا: «وسببها أنه كان يخطب فيها إنسان يقول في

(73) راجع نفسه، الجزء والصفحة. أيضاً ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص 260 ـ 261.

(74) ابن العبري، مختصر تاريخ الدول، ص 263.

(75) راجع نفسه، ج10، ص 71، 75، 79، 82.

(76) ذكر ابن الأثير في الكامل أن رجلاً ظهر بالكوفة و«**ادّعى أنه محمد بن إسماعيل بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وهو رئيس الإسماعيلية، وجمع جمعاً عظيماً من الأعراب وأهل السواد واستفحل أمره في شوّال، فسيّر إليه جيش من بغداد، فقاتلوه، فظفروا به وانهزم. . .**». راجع، ج8 ص 157.

خطبته: بعد الصلاة على النبي وعلى أخيه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، مكلّم الجمجمة ومحييها البشريّ الإلهي، مكلّم الفتية أصحاب الكهف، إلى غير ذلك من الغلوّ المبتدع، فأقام الخليفة خطيباً، فرجمه العامَّة، فانقطعت الصلاة فيه، فاجتمع جماعة أعيان الكرخ مع المرتضى، واعتذروا إلى الخليفة بأنّ سفهاء لا يعرفون فعلوا ذلك، وسألوا عن إعادة الخطبة فأجيبوا إلى ما طلبوا»[77].

وكانت قم بفارس من أهمّ الحواضر التي تكثّف بها الغلو، يذكر المقدسي أن أهل قم كانوا شيعة غالية قد تركوا الجماعات وعطلوا الجامع إلى أن ألزمهم ركن الدولة عمارته ولزومه[78].

ويروي السّبكي في طبقاته أن أهل فرقة من قم قد كادوا يبطشون بالقاضي عليهم حين حكم للبنت بالنّصف عملاً بالحكم الشرعي، لأنّهم كانوا يرون كلّ المال للبنت[79].

وأمر الشلمغاني المعروف بابن القراقر مشهور بنواحي واسط، فقد أحدث مذهباً غالياً في التشيع وقال بالتناسخ وحلول الإلهية. ويروى أنه انحدر إلى بغداد وادّعى لنفسه الربوبية، وينسب إليه أنه قال: «إنه إله الآلهة الحق، وأنّه الأول القديم، الظاهر، الباطن، الرازق، التام، المومأ إليه بكل معنى؛ وكان يقول: إن الله سبحانه وتعالى يحلّ في كل شيء على قدر ما يحتمل، وإنه خلق الضدّ ليدلّ على الضدود» إلى غير ذلك مما ينسب إليه[80] ممّا ألجأ الفقهاء إلى الإفتاء بصلبه.

وفي **البصرة** غلوّ على مقالة المخمّسة، من بين من اشتهر به القاسم بن

---

(77) راجع ابن الأثير، الكامل، ج9، ص 393 ـ 394؛ ابن الجوزي، المنتظم، ج15، ص 198 ـ 199.

(78) راجع نفسه ص 303.

(79) راجع السبكي، طبقات، ج3، ص 194.

(80) راجع ابن الأثير، الكامل، ج8 ص ص 290 ـ 292.

علي بن محمد الكرخي وولداه جعفر ومحمد. ويُنسب إليهم أنّهم يعتقدون «أن علياً وفاطمة والحسن والحسين ومحمداً ﷺ خمسة أشباح أنوار قديمة لم تزل ولا تزال»[81].

وفي الفهرست لابن النديم أخبار عن الإسماعيلية توقف على طرف من تشيّعها الغالي[82]، ورَمْي عقيدتها بالمجوسيّة. وعمّت دعوتها الكوفة والأهواز وما وراءها، ووطئت الكرخ من بغداد، واستطاعت أن تؤسّس لها دولة الفاطميين في أفريقية ومصر. وكانت على صلة وثيقة بالقرامطة. ويذكر ابن حوقل أن أهل بلوخستان كانوا يقرون للفاطميين بالسيادة، فيجمعون الأموال الطائلة والذخائر الكثيرة ليرسلوها إلى الإمام المعز لدين الله[83]. وكذلك كان اعتراف أهل جرجان بسيادة الإسماعيلية فيما يروي الهمذاني[84]. ويذكر المقريزي (ت. 845هـ/ 1441م) أنّ المعز لدين الله الفاطمي كتب إلى أحد القواد القرامطة سنة 362هـ/ 972م: «فما من جزيرة في الأرض ولا إقليم إلاّ ولنا فيه حجج ودعاة يدعون إلينا [و] يدلّون علينا، ويأخذون تبعتنا ويذكرون رجعتنا، وينشرون علمنا، وينذرون بأسنا، ويبشّرون بأيامنا، بتصاريف اللّغات واختلاف الألسن». ويقرّ ابن النديم بسيادة الإسماعيلية في عهد معز الدولة حتى انتشر الدعاة في الرّي وطبرستان. . . «في كل صقع وناحية»[85].

يبدو ممّا سبق:

1 - إن سيادة التشيع في وجهيه الإمامي والغالي، على حد سواء قد كانت بالحركات الاجتماعية السياسية التي تولّتها. وهي سيادة مرتبطة بالسلطان سواء أناصرها أم عارضها. فيتحتّم أن نبحث في الأسباب

(81) راجع ياقوت، معجم البلدان، ج4 ص 447.
(82) راجع، ابن النديم، الفهرست، ص ص 238 ـ 240.
(83) راجع ابن حوقل، ص 221.
(84) راجع ياقوت، الإرشاد، ج1 ص 96.
(85) راجع الفهرست، ص 268.

التي تذرّع بها السلطان لتحقيق السؤدد حتّى نفهم سيادة الحركات الشيعية عامة. ويُلاحظ المؤرّخ أحياناً ما يطرأ من الاختلاف بين ميل الخليفة، وميل الأمراء على النواحي أو السلاطين المستبدين بالأمصار. فإذا كان في الوزير ميل إلى العلوية فإنه يسكتُ عن تعصّب العوام المخلصين لأهل البيت، إن لم يشجعهم. وما معاملة أبي الحسن علي ابن محمد بن الفرات لمن سيّروا من البصرة إلى بغداد مقيّدين إلا شاهد[86].

2 ـ لقد ظهرت سيادة التشيّع الإمامي والغالي أيام نشأة النُّصيرية والدُّرْزية في حياة العامة اليومية، في أسواقهم وعمارتهم عند تخلل أحيائهم، وفي أعيادهم، وسائر هيئتهم، ويعز أن نجزم مع ذلك بتحديد دقيق لمواطن تلك العقائد في الحواضر والأمصار، لأن حياة الناس، بمن فيهم السلطان، قد أبانت عن مدّ وجزر واختلاط حقيقي بين سائر المقالات وتَجَاوُرِ كانت عبارته تردّد المصر والمحل بين سيادة المقالة هناك وتراجعها، على قدر شوكة أصحابها واستعدادهم للدفاع عنها. ولعل أوج سيادة التشيّع كان في سلطان الدولة الفاطمية وعنها نشأت الدّرزية وانشعبت، وكذلك أيام الدولة الحمدانية في حلب (333 ـ 406هـ/ 944 ـ 1015م) وهي التي تنتسب إليها النصيرية ويُفاخر أعلامها بأن أهدى الحسين بن حمدان الخصيبي كتاب «**الهداية الكبرى**» إلى سيف الدولة، أول من تولى حَلَباً وحقّق فيها سيادة على الروم والأخشيد معاً. ولا نجزم مع ذلك بأن الدولة الحمدانية في حلب قد كانت بما أظهرت دولة نصيرية.

3 ـ إن هذه السيّادة السيّاسية ـ الدينية لم تقرّب عقائد الغلاة من عموم المنتحلين للإسلام؛ وعلى الرغم من شوكة القرامطة وسؤددهم، وطول

(86) راجع، مقاتل الطالبيين، ص 551.

يدهم، فإنهم أثاروا استنكاراً شديداً عندما اقتلعوا الحجر الأسود واحتفظوا به طويلاً، وشوّشوا الحجّ حتى أوقفوه. . . والسبب، في نظرنا، أنّ حركتهم كانت سياسية قبل كل شيء، وقصدت إلى هزّ الأمن، وبثّ الاختلال، وتعطيل المعاش إنهاكاً للدولة وطمعاً في الخلافة. وهذا العمل السياسي الذي بلغ حدّ الفظاعة أحياناً قد زاد في التنفير منهم.

ومع ذلك يمكن أن نلاحظ حدود الفرق بين الغلوّ والتشيّع الإمامي في إطار تلك الحركة التي وصفناها بالمدّ والجزر والتردّد في المقالة. ونرى أنّ الإمامية قد تبلغ أحياناً حد قبول الغلو، لأن محبة آل البيت كثيراً ما تتحوّل إلى عبادة. وفي خبر الإمام الخطيب بجامع براثا شاهد، إذ، على الرغم من تأليهه لعلي فقد توسّط أشراف الإمامية بكرخ بغداد وحملوا الخليفة على رد الجمعة والخطبة إلى المسجد، فاستجاب لهم[87].

4 ـ لا أيسر على المرء من تعليل الغلوّ الشيعي بالتخطيط للقضاء على الإسلام وجمع التهمة في المعاداة للدين الجديد والنفوذ الإسلامي الصاعد، والمنافرة لدولة العرب السائدة[88].

(87) راجع ابن الأثير، الكامل، ج9، ص 393 ـ 394.

(88) جمع برنارد لويس (Bernard Lewis) بين أصحاب هذا القول ونقدهم بأطروحة أخرى تتمثل في تعليل الحركة الإسماعيلية بالخلل الاجتماعي السياسي وردّ انتشار العقائد الغالية إلى عوامل اجتماعية واقتصادية معقّدة. راجع:

Bernard Lewis, The Origin of Isma'ilism, New york, 1940, p91.

ويُفهم هذا التعليل من كتاب جابر عبد العال الحيني، حركات الشيعة المتطرّفين. القاهرة. 1386هـ/ 1966م؛ في حين تشبّث عبد الله سلوم السامَرّائي بأن الغلاة هم خصوم الإسلام وذهبوا بغلوّهم إلى «محاربة الإسلام من الداخل عن طريق التظاهر به والعمل تحت شعاره وفي ظلّ اسمه (. . .) الغلوّ إذن أسلوب من أساليب مقاومة الإسلام يهدف إلى هدمه». راجع، ط. بغداد. 1392هـ/ 1972م، ص 7.

إلاّ أنّ فحص الأخبار يُلزم بإعادة النظر في تفسير أصل الغلاة وعوامل نشأتهم. فليست الدرزية أو الإسماعيلية ولا النصيرية من غير العرب أساساً. وإذا ما دخلها غير عربي فإن ذلك قرين دخول الناس أفواجاً في الإسلام. ويخبر فحص الروايات بأن أهل تلك العقائد أصحاب نظر في الأصول الإسلامية وتأويل للآيات القرآنية. وإذا قالت الإمامية بالتأويل وعلم الباطن وقبلت منها السنة ذلك أحياناً وإن على مضض. فلا وجاهة لإنكار مبدإ التأويل عند النصيرية وحتى الدرزية.

ثم ليتضح من سيادة التشيع أن مراجع أهل العقائد المتنافرة تكاد تكون متكافئة، إذ الجميع منتسب إلى الرسول بسبب والكل يعضد رأيه بالسنة وتأوّل الكتاب.

فلا يبقى من صراحة في الرد على الغلاة إلاّ متى هاجموا «**العقيدة الدنيا**» فأنكروا دعائمها وأحدثوا عن القرآن بدلاً وعن سُوَره سُوَراً. . . عندها يتشعب الغلوّ إلى اعتقاد مباين وإن لامس الإسلام بطرف.

5 - ليس للمؤرخ أن ينكر انتشار عقائد الأمم المفتوحة وخاصة العقائد الفارسية منها. وقد جسّم مفهوم الزندقة موقفاً متلوّناً بين الدين والجنس. ويُعتبر تحديد الزندقة أمراً في غاية الصعوبة لتقلّب الأجيال في فهمها من ناحية، ولاستسهال الاتّهام بها في قتل المخالف من ناحية أخرى[89]. وتُبيّن أطروحة غُلام حسين صديقي (Sadighi) أثر الحركات

(89) حول الزندقة، راجع:
Francisco Gabrielli, "La Zandaqa" au 1er Siècle Abbasside in, L'Elaboration de L'Islam, Paris, P.U.F. 1961, pp 23 - 38; G. Vadja. les Zindiqs en pays de l'Islam au début de la période Abbasside. in Etudes de Théologie et de philosophie islamique à l'époque classique, Londres, 1986, pp 173 - 228.
ويبدو أن أمر الزندقة قد اشتهر وكثر عدد الزنادقة إلى حدّ أن جعل المهدي قائماً عليهم، أطلق عليه اسم «**صاحب الزنادقة**». راجع، الأصفهاني، كتاب الأغاني. تحقيق لجنة من الأدباء. تونس، الدار التونسية للنشر، المجلد 111، ص 245.

الدينية الإيرانية في القرنين 2 و3هـ/ 8 و9م في اعتقادات المسلمين وحياتهم(90). وليس هذا نابياً عن ظرفه إن قدّرنا أثر ثقافة الأمم المفتوحة في التعاليم الدينية التي تتلقاها. ومحالٌ ـ لمن رام تأسيس شخصية جديدة ـ أن يهدم الأصول السابقة.

إنّ جرأة المسلمين على دخول بلاد فارس وفتح ما وراءها لنشر الدين صلحاً متى أمكن وعنوة غالباً، ستكافأ بالخَرَاجِ والجِزية والصدقات والسُؤدُدِ. ولكنها لن تضمن دائماً اقتلاع طبقات العقائد من نفوس السوادِ وتبديل الرموز، وفهم أهالي تلك النواحي لمحيطهم الذي هم جزءٌ منه.

لذلك وجب البحث، إلى جانب الظواهر الاجتماعية والسياسية والمالية، في أحوال الثقافة والعقائد التي غُرسَ فيها الإسلام، وأيّ ثمرة أعطى.

لعلّه يمكن القول إذن: إن أسس السيادة في العقائد التي عاصرت نشأة النصيرية هي: السلطان والاجتماع وعقائد الأمم المفتوحة (أي الثقافة الدينية).

ذاك في العصر الإسلامي القديم، أمّا تكوّن المركزية في العصر الحديث فيحتاج إلى نظر.

4

كيف تكوّنت المركزية الاعتقادية وسادت المقالات في القرن 13هـ/ 19م، أيام نشأة البابية والبهائية. وهل ترجع السيادة إلى تلك الأسس التي انتهينا إليها؟

لا مناص من إبداء ثلاث ملاحظات عامة بها تتصل المركزية الاعتقادية ومسألة السيادة:

* لم يعُدْ صالحاً أن نتحدث عن «**عقيدة إسلامية في تكوّن**» بعد أن حُدّد نهائيّاً مفهوم **أهل السنة والجماعة**.. وظهرت أصوله في كتابات الغزالي (ت.

(90) راجع Gholam Hossein Sadighi, Les Mouvements Religieux Iraniens au II et au III S. de L'Hégire. Paris, Les Presses Modernes, 1938.

505هـ/ 1111م) وأهل التصنيف من بعده. وتشهد علوم الدين حتى القرن 13هـ/ 19م تفريعاً على تلك الأصول أو تهذيباً أو شرحاً. ولم يمنع هذا من ظهور عقيدة الوهّابية في الحجاز (منتصف ق12هـ/ منتصف ق18م) تدعو إلى توحيد لم يشاطرها فيه كثير من العلماء في البلاد الإسلامية[91] وسرعان ما تحوّلت العقيدة الوهابية إلى حركة سياسية اجتماعية اتّخذت من مشكلة الخلافة سبباً استحلّت به الهجوم على العتبات الشيعية بكربلاء فقتلت ونهبت، وبلغت بها الشوكة إلى تهديد الباب العالي أصلاً.

إلاّ أن العقيدة السنية كما تتجلى في مصنفات الغزالي أو ابن تيمية (ت. 728هـ/ 1328م) أو ابن قيم (ت. 751هـ/ 1350م) أو حتى ابن عبد الوهاب لا تهمّنا - في هذا المقام الدقيق - في نشأة البابية والبهائية باستثناء أنها من العقائد السائدة التي عاصرت نشأة الفرقتين، واختلط بها **الباب** حين أداء الحجّ، ولا شك أنها كانت من أحد المراجع الثانوية في تفكيره.

* إلا أن المحضن الذي نشأت فيه البابية ثم البهائية هو التشيع الإمامي الاثنا عشري، ففي الصفحة الأولى من «**قيوم الأسماء**» كتب الباب أن الله أنزل هذا الكتاب في تأويل سورة يوسف من محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب إلى القائم، وبه يقصد نفسه[92]، ومنه إلى الناس كافة.

وقد انتظم التشيّع الإمامي منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر ميلادي في عقيدة واضحة الأصول أيضاً، وكانت أهم مشكلة واجهها العلماء هي: غيبة الإمام والمرجع في الديانة. وقد حدث أن نشأت من هذه المناظرات العقيدية مدرسة بغداد في الكلام وأصول الفقه أيام البُوَيْهِيين (334 - 447هـ/ 945 -

---

(91) راجع إسماعيل التميمي، المنح الإلهية في طمس الضلالة الوهابية. تونس. المطبعة التونسية 1328هـ/ 1910م.

(92) راجع Moojam Momen, Studies in Bàbi and Bahà'i History, VolI, Los Angeles, Kalimàt, p17 - 18

1055م). ويعتبر الشيخ المفيد وهو محمد بن محمد بن النعمان الحارثي (ت. 413هـ/ 1022م) من أبرز المتكلمين في هذه المدرسة، ومن أهم الناظرين في أصول الفقه، والمظنون أن يكون أفاد من الرسالة للشافعي (ت. 204هـ/ 819م) بأن نقد أصوله ووضع ما يناسب التشيع الإمامي. ويعتبر محمد بن الحسن الطوسي (ت. 400هـ/ 1067م) من أبرز علماء هذه المدرسة في هذه الفترة، فقد وضع «الاستبصار في ما اختلف فيه من الأخبار» و«تهذيب الأحكام»[93] وكان همّه أن نقد المرويات، وميّز الموضوع منها. واستطاع بكتابه «عمدة الأصول»[94] إلى جانب غيره أن يعطي للنظر العقلي مكانة سيكون لها تأثير في الفكر الشيعي اللاّحِق. وإذا بقي «أمر الغيبة» من المسائل القائمة في القرن 5هـ/ 11م، فإن الاشتغال بها كان من باب الردّ على الفرق الشيعية المخالفة لها، مثل الواقفية ومن انتحل عقائد الكيسانية.

وأفادت مدرسة الإمامية ببغداد من الاعتزال إفادة واضحة، وهيّأت لمدرسة الحلّة الناشئة أيام المغول في القرن 7هـ/ 13م النظر في أصول الفقه الشيعي، والقطع في مسألة التقليد والاجتهاد. ولئن اشتغلت مدرسة الحلّة بقضية أصول الفقه فإنها قد طرقت من خلالها مسألة المرجعية الدينية طيلة غيبة الإمام، فأثارت من جديد عقيدة الاثني عشرية في مهامّ الإمام الغائب، وحال الشريعة من بعده، ومنزلة العالم من الوحي[95].

وإلى هذه المدرسة تعود جذور الاختلاف بين أهل الأخبار والتقليد

---

(93) طبع الاستبصار في النجف سنة 1375هـ/ 1956م، وكتاب «التهذيب» في 10 أجزاء بالنجف سنة 1380هـ/ 1960م.

(94) صدر بطهران سنة 1314هـ/ 1896م.

(95) يعتبر أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلّي المعروف بالمحقق المتوفى سنة 676هـ/ 1277م ببغداد والحسن بن يوسف بن علي بن المختار الحلّي الملقّب بالعلامة المتوفى سنة 726هـ/ 1325م بمشهد، من أبرز المصنّفين الذين أسهموا في تطوّر التفكير الأصولي الإمامي، وسيكونان من أهمّ المؤسسين للمقالات الإمامية اللاحقة. كتب الأول: «شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام»، ووضع له مختصراً، وهو من أهم الكتب التي ما زالت موضوع نظر إلى الآن، طبع بطهران سنة 1364هـ/ 1944م بتحقيق =

والأصوليين، أهل الدعوة إلى الاجتهاد والنظر العقلي. ويمثل انتصار مدرسة الأصوليين في القرن 11هـ/ 17م حدثاً هامّاً في فهم مسألة المركزية والسيادة في القرن 19م، مثلما يمثل نتيجة منطقية لما جرى في مدرسة الحلّة. فالخصومة من أهل الأخبار والتقليد من ناحية وأهل الأصول أهل الرأي من ناحية أخرى قد خرجت عن حدود إيران لتشمل العتبات المقدّسة بالعراق ومكة والمدينة، وأنكر أهل الأخبار منزع الأصوليين في استنباط الأحكام بالنظر والقياس، دون الخبر، كما ردّوا مقالتهم في النيابة عن الإمام الغائب. وبالمقابل فإنّهم يدعون أنهم المرجع الأوحد في ما صحّ عن النبي وبلغ الأئمة.

ولما ارتبطت مقالة أهل الأخبار والتقليد بمساندة السلطان الجائر، ومقالة الاجتهاد بمناهضته. فإن السيادة كانت للمقالة الثانية[96]. وقد برز خلال الفترة الصفوية الأخيرة بداية تكوّن لمرجعية دينية أسهم فيها علماء أفذاذ من بينهم محمد باقر المجلسي (ت. 1111هـ/ 1700م) الذي استطاع أن يجمع العلوم الشيعية على مذهب الاثني عشرية وتمام الأخبار عن الرسول والأئمة، فأسّس بذلك مرجعيته. ومع ذلك فإن أهل الأخبار والتقليد لم ينظروا إليها على أنّها المرجع الوحيد في الأحكام والأصول ولكنها تساعد المجتهد على استنباط الأحكام، وعموم المجتهدين هم أهل النيابة عن الإمام الغائب. إن تطور جماعة الأصوليين نحو تأسيس مرجع ديني تجلّى أخيراً أن عيّن الشاه سلطان حسين ملا محمد باقر خاتونا بادي في منصب كبير العلماء (Mulla - Bàshi') وهو منصب جديد أحدثه بتلك المناسبة سنة 1124هـ/ 1712م. ويتجلّى الحرص على مركزية مرجعية تحتكم إليها الشيعة الاثنا عشرية في تأسيس مدرسة ـ جامع بأصفهان بين 1706 و1714م. ولكن يعسر على كبير العلماء أن يحقّق وظيفته بنجاح لعجزه

= محمد جواد مغنية في جزئين، وكذلك في بيروت [د.ت]. أما المختصر فهو «النافع في مختصر الشرائع» حقّقه محمد تقي القمي، القاهرة 1376هـ/ 1957م. وصنّف الثاني تعليقاً على «تجريد الاعتقاد» لنصير الدين الطوسي وسمّاه بـ «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد». طبع بقم سنة 1372هـ/ 1952م.

(96) راجع، هـ. هالم، «الشيعة» SHIISMص 98.

عن جمع العلماء المجتهدين تحت رأيه. وسرعان ما تراجعت أهمية هذا المنصب حين قرر نادر خان الذي توُّج شاهاً على إيران سنة 1736م أن يزيل سيادة الشيعة بإيران وأن ينزل المذهب الجعفري بين سائر المذاهب السنية الأربعة، وعمد إلى إلغاء خطة «الصدر»، وحجر على أموال العلماء التي نالوها من الأوقاف، وثرواتهم، فكان أن هاجر الكثير منهم إلى العتبات المقدسة بالعراق.

إلا أن مقتل نادر خان سنة 1747م قد سبّب شيئاً من الفوضى العامة إلى حد بداية العهد القاجاري سنة 1796م. وفي هذه الفترة المضطربة، ظهرت مرجعية العلماء، وسلطة رجال الدين في صورة نواة هامة، لم يسبق لها أن ظهرت قبل ذلك، والسبب في ذلك غياب السّلالة الوحيدة التي تدعي السيادة والنفوذ لصلتها بآل النبي أو الإمام السابع، وقد بقي التنافس على المرجعية والسيادة بين المجتهدين أنفسهم؛ ثم إن هجرة العلماء إلى العتبات الشريفة بكربلاء والنجف والكاظميْن والإقامة طويلاً هناك توقّياً من الأذى في إيران قد مكّنهم من أن يؤسسوا نفوذاً. ويحدث أحياناً أن يساعدهم السلطان العثماني زيادة في التضييق على شاه إيران، والمعلوم أنّ الأماكن الشيعية المقدّسة كانت تحت السيادة العثمانية منذ سنة 1638م؛ وقد أسهم عامل ثالث في ما اكتسبه العلماء من سلطان وسيادة ـ وهو انتصار الأصوليين من المنادين بالنظر العقلي على المقلّدين الدّاعين إلى الأخذ بالخبر، وقد بلغ هذا الانتصار العتبات المقدّسة بالعراق.

إن توابع المناداة باتباع الخبر أو النظر العقلي هامة للغاية، فأهل الأخبارْ يعترفون بالمروي عن الإمام على أنه المرجع الموثوق الوحيد، وتبقى المرجعية المطلقة للإمام الغائب. في حين يرى أهل المقالة العقلية بأن تلك المرجعية إنما هي للأحياء من المجتهدين العلماء.. وبذا تنتقل مهام الإمام ووظائفه من جهة الخبر، إلى جهة العلماء المجتهدين[97]، وهنا مكمن الخطورة، فبعد أن كانت

(97) راجع H. Halm, SHIISM, trans, by Janet Watson, Edinburgh, 1991, p.101.

الأحكام على **اليقين** عند أهل الخبر، فإنّها تضحي على الظن عند أهل الأصول من المنادين بالنظر، ويطرأ ارتباك شديد على مفهوم العصمة، وسيرة الناس بالوحي، ووجوب البيان في الدين بالإمام.

إن هذا القول بالاجتهاد ومنع العصمة عن المجتهد وتحديد مفهوم التقليد قد وسّع من القدرة على تأويل النّص وعضد مواقف العلماء من السلطان المستبد لأن جملة العلماء لم يعودوا ساكنين إلى قيام الغائب ورجعته، وإنَّما أضحوا عنه نائبين وقائلين.

هنا بالذات ستتكوّن ما سُميّ «**بالسُّنّية الشيعية**» (Shiite Orthodoxy) وأعلامها من الأصوليين لا من أهل الأخبار والتقليد. ويتضح الأمر جليّاً في موقف آغا محمد باقر وحيد بهبهاني الإصفهاني من أهل الأخبار، فقد أعلن كفرهم وبدعتهم، وشنّ عليهم أشرس الهجومات في العتبات المقدسة بالعراق، ووصل به الأمر إلى الحكم على مخالفيه في كربلاء بما يرى من الأحكام.

وعلى الرغم من ذلك فإن أهل التقليد والأخبار لم يندثروا وسيظهرون في العهد القاجاري عندما تصبح عقيدة ميرزا محمد أخباري (قتل سنة 1232هـ/ 1816م) رسميَّة في عهد فتح علي شاه. إلاّ أنّها لم تدم طويلاً.

إن أهم ظاهرة يمكن استخلاصها أن **الشيعة الإمامية** قد أسّسوا لهم **مرجعية أصولية** أيام نشأة البابية والبهائية معاً، وأن هذه السنية الشيعية إنما هي رؤية لأصول الاعتقاد التي ستنبع منها البابية، وتطور عقائدها حتى تبلغ بها مرحلة الانتشار على يد البهائية.

* يعز القطع باندثار العقائد المهدوية التي نادى بها غلاة الشيعة واشتد أمرها خاصة في القرن 9هـ/ 15م. وقد وصف ذلك هـ. هالم بما يغني[98]، ولئن ادّعت البابية والبهائية انتسابهما في مرحلة البداية على الأقل إلى الاثني عشرية فإنّ أفكارهما وعقائدهما خاصة ترتبط ارتباطاً ما بالمهدوية عند غلاة الشيعة، وسنتبين ذلك في مقامه.

---

(98) راجع هـ. هالم، المرجع المذكور، ص ص 77 ـ 83.

ولئن وجب التمييز بين عقائد المهدوية وسائر العقائد الغَنّوصية والعرفانية والإشراقية، فإن ما ظهر لاحقاً في «مدرسة أصفهان» في القرن 10هـ/ 17م ليحوج إلى التنبيه. فعلى الرغم من تصدّي علماء الحلّة من بين الأصوليين لهذه العقائد بإشرافهم على الصلاة والإمامة في الحواضر فإنّ العرفانية والإشراقية وسائر العقائد التي تأثرت بالأفلاطونية المحدثة، قد وجدت طريقها إلى الناس وشجعها بعض السلاطين مثل شاه عباس الثاني (1052 ـ 1077هـ/ 1642 ـ 1662م). ويعتبر محمد باقر الاسترابادي مؤسّس مدرسة أصفهان، جمع في مصنفاته خلاصة عجيبة بين ثلاثة اتجاهات روحانية: عقيدة الإمامية الاثني عشرية، وعقائد الأرسطاطلية والأفلاطونية المحدثة في الماورائيات كما امتزجت بعقائد المسلمين عند الفارابي وابن سينا، وأخيراً الإشراقية كما ظهرت عند السهروردي (قتل سنة 587هـ/ 1191م) وابن عربي (ت. 638هـ/ 1240م)[99].

وعلى الرغم من التصدي للتدريس في هذه المسائل، وانتشار هذه العقائد بفضل علماء بارزين مثل صدر الدين الشيرازي (ت. 1060هـ/ 1640م) فإن الباب لم يجد مساندة عندما مر بإصفهان وأراد الإقامة بها لنشر أفكاره والتبشير بعقائده. والظاهر أن العلماء، من الأصوليين الاثني عشرية قد تمكنوا من التضييق على هذه العقائد وحصر سيادتها.

يبدو مما سبق أن إيران، موطن نشأة البابية والبهائية، قد عرفت ظاهرتين عقيديتين منذ تأسيس مدرسة الحِلّة على الأقل: تكون سلطة العالم على التدريج حتى نشأت عند بداية العهد القاجاري «سنية شيعية»؛ ويهمّ الآن أن نبحث في كيفية تحوّلها إلى **«مركزية شيعية»** تقابل تماماً «المركزية السنية». وهذا أول اختلاف عميق بين المركزية الإسلامية قديماً وحديثاً.

أما الظاهرة الثانية، فهي سيادة بعض العقائد وموقف العلماء الاثني عشرية منها بالتكفير، ومعناه أن السيادة التي ظهر بها الغلو كالعرفانية والإشراقية والدروشة والتصوّف كانت مرتبطة بالسلطان وتقبّل الناس لها معاً. في حين

(99) راجع نفسه ص 92.

يستند موقف العلماء إلى نيابتهم العامة عن الإمام.

بهذين الطرفين، بعقائد الغلاة والمهدوية من ناحية، وسلطة العلماء الاثني عشرية من ناحية أخرى تتعلق نشأة البابية والبهائية، وهو ما يحتاج إلى مزيد من التحليل والنقد في بابه.

وواجب بعد هذا أن نهتم خاصة بتكون المركزية الشيعية الاثني عشرية لنمهّد لانبثاق البابية ونفسّر ظاهرتها وعقائدها التي نادت بها وهي التي لا تدعي البتة الانتساب إلى غلاة الشيعة ولا إلى أهل العرفان والإشراق.

إنّ أُولى ظاهرة لافتة أن العلماء من أهل الأصول أصبحوا يدّعون - في غير ما حرج - أنهم يمثلون النيابة العامة عن الإمام المستتر (الثاني عشر الغائب)؛ وهذا الحق لا يشاركهم فيه السلطان وإن بدا مسانداً لهم، مثل **فتح علي شاه**. وقد اكتسبوا هذا الحقّ بعلمهم واجتهادهم، وقدرتهم على استنباط الأحكام من غير الأخبار. وولى العمل بالاجتهادات الفردية أو ما سمّوه بـ **الاجتهاد المتجزىء**[100]، ويقدّم من بينهم عالِمٌ فذّ، يكاد يكون رئيسهم، إليه تعود المرجعية والاجتهاد المطلق. وقد بلغ عدد من بلغ هذه المرتبة في عهد ناصر الدين شاه (1848/ 1896م) 175 مجتهداً فيما يذكر أرجوموند (Arjomand). وهؤلاء العلماء هُم المقلَّدون، أو مرجع التقليد لمن دونهم من أهل الدراية وعامة المؤمنين. ولم يعد العالم المجتهد في القرن 13هـ/ 19م مقيداً بظرف كما كان في أوائل القرن 10هـ/ 16م، وكذلك في القرن 11هـ/ 17م، مثلما كان الكَرَكيّ والمَجْلِسيّ، ولكن اكتسب العلماء سلطة اجتهادية أوسع، ويعتبر شيخ الطائفة مرتضى الشُشتري الأنصاري (ت. 1281هـ/ 1864م) مثالاً شاهداً[101].

---

(100) Arjomand, The Shadow of God and the Hidden Imam, Chicago/London 1984, pp. 223..

(101) راجع: H. Algar, Religion and state in Iran, 1758 - 1906, The Role of the Ulama in the Qajar period, Berkeley/Los Angeles 1969, p.162; M. Momen, The Bàbi and Bahà'i Religions, Oxford 1981, p.311.

إلاّ أن للنيابة العامة عن الإمام أهمية بالغة في العقائد الشيعية والأحكام معاً سيما إذا اعتبرت العبادات الوجه الآخر للعقائد. وقد اعترض العلماء مسائل حيوية في حياة الجماعة مثل أداء الخطبة في صلاة الجمعة، وأداء الصدقات وإقامة الحدود، وإعلان الجهاد على الكافر، والنهوض بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأمّا جمع الناس لصلاة الجمعة فقد أفتى الكَركي بأهلية العالم المجتهد منذ العهد الصفوي، وحقق ذلك الشاه حين عمّم صلاة الجمعة والخطبة في كافة الأنحاء بإيران، وهذا تطوّر هامّ في العقيدة الإماميَّة.

وأمّا أداء الصدقات والخُمُس، وقد جاء في بعض الأحاديث أنها من دعائم الإسلام[102] فإنّ مدرسة الحلة قد أفتت بأنّ للأصوليين المجتهدين الحق في أن تدفع إليهم الصدقات باعتبارهم أهل النيابة العامة عن الغائب[103] وتتولى

(102) راجع، صحيح مسلم بشرح النووي، ط4. بيروت [د.ت] كتاب الإيمان، ج1 ـ ص 186.

(103) راجع: Calder Zakat in Imami Shi'i jurisprudence in BSOAS, 44,9, 1981 pp.468 - 80; Khums in Imàmi Shi'i Jurisprudence, From the Tenth to the Sixteenth Century A.D in BSOAS 45, 9, 1982, 39 - 47.

وجاء في المبسوط للطوسي: «(ت. 460هـ/1067م): «والخمس إذا أخذه الإمام ينبغي أن يقسّمه ستَّة أقسام: سهم لله ولرسوله وسهم لذي القربى، فهذه الثلاثة أقسام للإمام القائم مقام النبي يصرفه فيما شاء من نفقته ونفقة عياله (..) وإذا قوتل قوم من أهل الحرب بغير إذن الإمام فغنموا كان الغنيمة للإمام خاصة دون غيره، فجميع ما ذكرناه كان للنبي (ص) خاصة، وهي لمن قام مقامه من الأئمة في كل عصر فلا يجوز التصرّف في شيء من ذلك إلاّ بإذنه، فمن تصرّف في شيء من ذلك كان عاصياً، وما يحصل فيه من الفوائد والنما للإمام دون غيره، ومتى تصرّف في شيء من ذلك بأمر الإمام وبإباحته أو بضمانه كان عليه أن يؤدي ما يصالحه الإمام عليه من نصف أو ثلث، والباقي له، هذا إذا كان في حال ظهور الإمام وانبساط فيه. وأما حال الغيبة فقد رخصوا لشيعتهم التصرف في حقوقهم، فما يتعلّق بالأخماس وغيرها ممّا لا بدّ له من المناكح والمتاجر والمساكن. فأما ما عدا ذلك فلا يجوز التصرّف فيه على حال، وما يستحقونه من الأخماس في الكنوز والمعادن، وغيرها في حال الغيبة فقد اختلف أقوال الشيعة في ذلك، وليس فيه نصّ معيّن. فقال بعضهم: إنّه جارٍ على حال الاستتار مجرى ما أبيح لنا من المناكح والمتاجر. وهذا لا يجوز العمل عليه لأنه =

هذه السلطة إنفاق ما جمعت في مصالح الجماعة، وبالفعل قد تصدّى العلماء، مرجع التقليد، في القرن 13هـ/ 19م إلى جمع الخمس من المؤمنين، وكذلك الأموال من الوقف وسائر الصدقات.

ويتّصل أمر الحدود بإقامة الشريعة واستصدار الأحكام وتطبيقها وكلّ ذلك موصول بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد سبق أن ذهب الشيخ المفيد في القرن 5هـ/ 11م والعلاّمة الحلّي إلى تأهيل العلماء لذلك أيام غيْبة الإمام، وقد أقدم محمد باقر البهبهاني على تطبيق ذلك حين أكفر أهل الأخبار والتقليد في كربلاء واتهمهم بالبدعة وقتل منهم. وعلى أثره سار تلميذه شيخ الإسلام سيد محمد باقر شفتي الرشتي (ت. 1260هـ/ 1844م).

ويعتبر الجهاد من أهمّ المسائل التي اعترضت علماء القرن 13هـ/ 19م ولم يذهبوا فيه مذهب القاعدين ممّن آثر السلامة احتجاجاً بأن صاحب الأمر غائب. ويبدو أن احتلال روسيا لجنوب القوقاز قد دفع بالعلماء المجتهدين إلى إعلان الجهاد على المحتل، فاستجاب فتح علي شاه، وكان ذلك سنة 1813م[104].

= ضد الاحتياط وتصرف في مال الغير بغير إذن قاطع، وقال قوم: إنه يجب حفظه ما دام الإنسان حياً، فإذا حضرت الوفاة وصّى به إلى من يثق به من إخوانه ليسلّم إلى صاحب الأمر عليه السلام إذا ظهر، ويوصي به كما وصي إليه إلى أن يصل إلى صاحب الأمر؛ وقال قوم: يجب دفنه لأن الأرضين تخرج كنوزها عند قيام القائم؛ وقال قوم: يجب أن يقسّم الخمس ستّة أقسام. فثلاثة أقسام للإمام يدفن أو يودع عند من يوثق بأمانته. والثلاثة أقسام الأخرى تفرّق على أيتام آل محمد ومساكينهم وأبناء سبيلهم لأنهم المستحقون لها وهم ظاهرون، وعلى هذا يجب أن يكون العمل لأن مستحقّها ظاهر، وإنما المتولّي لقبضها أو تفرقها ليس بظاهر، فهو مثل الزكاة في أنه يجوز تفرّقها (. . .) وإن عمل عامل على واحد من القسمين الأوّلَيْن من الدفن أو الوصاية لم يكن به بأس. فأما القول الأول فلا يجوز العمل به على حال.
راجع الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، صحّحه وعلق عليه السيد محمد تقي الكشفي، طهران، المطبعة الحيدرية، 1387هـ/ [1967م] ج1 ص 262 ـ 264.

(104) راجع: A.K.S. Lambton, 'A nineteeth Century view of Jihad, in S.I. 32 (1970), 181 - 92; E. Kohlberg, the Development of the Imami Shi'i Doctrine of Jihad, in ZD MG 126, (1976), 64 - 86.

ولما أراد عباس ميرزا والي تبريز أن يدخل إصلاحات على جيشه استعداداً لمحاربة الروس فإنه استعان بالعلماء وأفتوا له بأنه يمكنه إعلان الحرب المقدسة على الكافر، وأن يستعد لها بصالح الوسائل، وكان من أهم الدعاة لإعلان الجهاد على الروس آغا سيد محمد الإصفهاني، الابن الأكبر لمحمد باقر البهبهاني، حتى كانت هزيمة الجيش الإيراني سنة 1828م وتسليمهم ما كان بيدهم من بلاد القوقاز.

وللعلماء المجتهدين مرجع التقليد الحق في الإكفار وإخراج من تبيّنوا على غير الإسلام من ملّتهم. وهذه وظيفة للإمام الغائب خطيرة في توابعها الاجتماعية والدينية. وقد سبق أن أكفر أهل المدرسة الأصولية أهل الأخبار والتقليد، وقد مرّ أن محمد باقر وحيد البهبهاني قد قاد حملة شرسة على أهل التقليد في شوارع كربلاء واعترضهم بالسلاح؛ وكذلك أكفر العلماء في القرن 10هـ/ 16م أهل العقائد العرفانية والإشراقية واعتبروهم أهل بدع، وفي أيّام شاه سليمان (1077 ـ 1105هـ/ 1666 ـ 1694م) سجن القاضي سعيد القُمّي في قلعة الموت؛ وقد دفع العلماء المجتهدون الشاه سلطان حسين الأول (1105 ـ 1135هـ/ 1694 ـ 1722م) إلى التنكيل بالصّوفية فحطمت خانقاه مُلاّ محسن فيض، وقتل من فيها، وهاجر من استحيي. وكان محمد علي البهبهاني يسمى **«قاتل الصوفية»** لشدّة تنكيله بها وتكفيره لها.

ولم يتردد العلماء الأصوليون، مرجع التقليد، في مهاجمة الشيخ أحمد الأحسائي لقوله بالكشف، وتأويله للبعث والمعاد خاصة. ولئن حظي الأحسائي بتقدير ثقة المتصوّفة ممن عرفته مدرسة أصفهان، فإن مُلاّ حاج تقي برغاني القزويني أعلن تكفيره له سنة 1822م، ولما توفي الشيخ الأحسائي سنة 1241هـ/ 1826م، فإن الفرقة كادت تهمّش بهجوم العلماء عليها، لولا أن استمرت وانتشرت على يد سيد كاظم رشتي (ت. 1259هـ/ 1843م؟) وتعتبر حركة الرشتي وفرقته أصل البابية[105].

(105) يمكن الإفادة في أصل البابية وانبثاقها عن الرشتية من: =

إنّ هذه الوظائف التي أضحى مرجع التقليد يؤدّيها عن الإمام، وتلك النيابة العامة التي خوّلت ذلك إنما تطرحان معاً مسألة الحاجة إلى الإمام في النظرية الشيعية: أما زالت حاجة إلى الإمام وقد اضطلع العلماء المجتهدون بكل مهامه، إلا الشفاعة؟ وهل تستقيم إبانة الدين والأحكام بدون الإمام؟[106].

إن النيابة العامة قد قوّت جانب العلماء المجتهدين، وجعلت منهم بالفعل مرجعاً لعلّ وظيفته العظمى هي استقطاب النفوذ الديني ومن ورائه سائر السلطات النافذة في المجتمع بوسيلة الدين. فإذا قدّرنا الثروات الطائلة التي يجنيها العلماء من الأوقاف والخُمُس والصدقات وسائر الأموال التي تُعطى باسم الانتماءات إلى أرض الإسلام، فإننا نقدّر أسباب نفوذهم واتّساع سيادتهم.

والواضح بعد هذا، أن علماء الشيعة استطاعوا في إيران منذ مدرسة الحلة

- Rafati, The Development of Shaykhi Thought in Shi'i Islam. Unp. Thesis, Univ. Of California. Los Angeles, 1979; D.M. MC Eoin, From Shaykhism to Babism: A Study in Charismatic Renewal in Shi'i Islam, Unp. Thesis, Cambridge 1979; Early Sahaikhi reaction to the Bàb and his claims in Momen (ed) Studies in Bàbi' and Bahà'i History, Los Angeles. 1982, vol 1, pp 1 - 47.

(106) تعتبر مشكلة العلم من أخصّ مواريث الإمام، لا يخرج عنه إلى غيره، وحتى الباب والسفير فهما ناطقان بإذنه وعلى وجه دون سواه. والإمام هو شاهد القرن على الناس (الكليني، أصول كافي، ج1، ص 270. الحديث 1) والإمام هو خازن علم الله:
«عن عبد الرحمان بن كثير قال: سمعت أبا عبد الله (ع)، يقول: نحن ولاة أمر الله وخزنة علم الله وعيبة وحي الله، وفي غيره: «والله إنّا لخزّان الله في أرضه وسمائه، لا على ذهب ولا على فضّة، إلا على علمه» الكليني، أصول كافي، ج1، ص 273 - 274.
فكيف يمكن لمرجع التقليد النيابة عن الإمام، وفي الخبر عن الإمام الرضا قوله: «إن الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا وعزم المؤمنين، إن الإمامة أس الإسلام النامي، وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد وتوفير الفيء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والأطراف. والإمام يحلّ حلال الله ويحرّم حرام الله ويقيم حدود الله ويذبّ عن دين الله ويدعو إلى سبيل ربّه، بالحكمة والموعظة الحسنة والحجة البالغة» (الكليني، أصول كافي، ج1، ص 276).

أن يتدرجوا نحو تكوين مرجعية تكون أصلاً لتقليد غيرهم[107] هي **«مرجع التقليد»** وأسّسوا بذلك ونيابة عن الإمام الغائب، مركزية **شيعية** تضبط حال سائر العقائد بالرجوع إليها. ولئن عمد نادر خان في القرن 12هـ/ 18م إلى إضعاف الشيعة والحدّ من نفوذهم، وإنزال المذهب الجعفري بين سائر المذاهب السنيّة الأربعة، فإنّه لم يستطع أن يقوّض تلك المرجعية، وانتقلت إلى المشاهد المقدّسة بالعراق حين هاجر أولئك العلماء طلباً للأمان.

وعلى الرغم من هذه المركزية الشيعية التي اكتملت في القرن 19م أيام الأحسائي والبابية والبهائية، فإن بعض المقالات العقيدية قد سادت أحياناً: سادت عقائد العرفانيين والإشراقيين[108] في أصفهان في القرن 11هـ/ 17م وانتقلت إلى شيراز واستحيى تلك العقائد بعد قرن، الشيخ الإحسائي، وبثّها إلى تلميذه كاظم الرشتي، وعنه كانت عقائد البابية فالبهائية.

وهذه السيادة كانت، بالفعل، ظرفية ساعد عليها السلطان أحياناً ووجدت بين الناس استعداداً للحاجة إليها من أسباب المعاش والثقافة الدينية معاً.

يمكن أن نخلص ممّا سبق إلى نتيجتين:

---

(107) يمكن الإفادة من:
Madelung, Anthority in Twelver Shi'ism in the Absence of the Imam in: La notion d'autorité au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident. Colloques internationaux de la Napoule, Paris 1982, 163 - 73 A. Kazemi Moussavi, The Etablishment of Position of Marjà'iyyat - i Taqlid in the Twelver - Shi'i Comununity. in Iranian Studies 18 (1985), pp 35 - 51.

(108) يمكن الإفادة من أعمال هنري كوربان (Henri Corbin).
Face de Dieu, face de l'homme, Herméneutique et Soufisme. Paris, Flammarion, 1983; De l'immagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi. Paris Flammarion 1958; Suhrawardi, d'Alep (d. 1191), fondateur de la doctrine illuminative (Ishraqi) Public, de la Société d'Etu. Iranniennes, n! 19, 1939; Terre Céleste et Corps de résurrection de l'Iran Mazdéen à l'Iran Sh'ite, Paris, Buchet/Chastel, 1960.

1 ـ بدت العقيدة الإسلامية حتى القرن 5هـ/ 11م على الأقل **في تكوّن**، وقد أسهم في ذلك كلّ الإسلاميين على تباين مقالاتهم حتى الغلاة منهم وما يسمى «**بالمركزية**» وقتئذاك إنما هو «**العقيدة الدنيا**» التي تجمّع فيها سائر الإسلاميين، فإن سادوا بمقالة فوقها كالاعتزال والحنبلية والإرجاء، فإن تلك السيادة ظرفية مشروطة بعواملها من سياسية واجتماعية وثقافية.

في هذا الإطار «التكويني» ننزّل عقائد النصيرية، ونشأتها على هامش العقيدة الدنيا تماماً كالاعتزال والحنبلية والإرجاء. . . إلا أن الفرق هو أن النصيرية ستبعد كثيراً عن «العقيدة الدنيا» بتقويض بعض الأصول الإسلامية وهو ما لم تفعله العقائد الأخرى.

وهنا تُطرَح بحدّة مشكلة تأويل النص القرآني في التقريب من «العقيدة الدنيا» أو الإبعاد، لأن «العقيدة الدنيا» هي بدورها «فهم مبدئي» للديانة والوحي خاصة.

2 ـ لقد انشعبت في العصور الحديثة مركزيتان عموماً: إحداهما سنيّة والثانية شيعية: وهو ما يمكن التعبير عنه «بالسنّية السنّية». و«السنية الشيعية»، وإليهما تردّ سائر العقائد في الحكم. والإسلام يجمعهما معاً. ولا شكّ أن للخوارج شيئاً من الاستمرار[109].

إلا أن المرجعية لم تظهر بامتياز إلا في العقيدة الشيعية الاثني عشرية التي ترجع إليها النصيرية والبابية والبهائية. والسبب أن النيابة عن الإمام أضحت، تحت وطأة الواقع، وطول الغيبة، وتحديات الأحداث السياسية الهامة. . . أضحت النيابة العامة ضرورية لتحقيق شؤون المجتمعات الشيعية: لم يعد

(109) نخصّ الإباضية، ومجمعها في عمان معروف، ويعتبر فرحات الجعبيري من أهم مراجعها، ويتولى حالياً مشيخة الإباضية في تونس. من أعماله: البعد الحضاري للعقيدة الإباضية. أطروحة لنيل شهادة التعمق في البحث، قدّمت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس، جوان 1986، تونس 1408هـ 1987م.

بالإمكان بعد طول انتظار تأجيل صلاة الجمعة وخطبتها، ولا حفظ الخُمُس إلى عودة المنتظر، ولا استبعاد الجهاد والاستعمار يشتّت المسلمين ويحتل ديارهم، ولا تعطيل الزكاة. . إنّ الأمة الشيعية محتاجة ـ بمقتضى العمران ـ إلى قيادة ووازع ديني، يسترشد به السائس، لذلك تحقّقت المركزية الشيعية وظهر «**مرجع التقليد**».

وعلى الرغم من ظهور المركزيّتين السنية والشيعية معاً، وكلتاهما تقبل الأخرى على مضضٍ، فإن النصيرية لم تندثر؛ ولئن غابت البابية فإنها ولّدت من صلبها البهائية وهي اليوم ذات شأن عظيم وانتشار واسع.

فبِمَ ترانا نعلّل نشأة هذه الفرق الهامشية، وما هي العوامل وراء انتشارها وسيادتها وتحدّيها للمركزية المتتبعة لها بالاستئصال كلما أمكنها؟

لعلنا نقدّم في الفصلين القادمين إجابة مقنعة.

* * *



الفصل الخامس

أصول العقائد النصيرية

أو نشأة الفرقة الهامشية قديماً

يشغلنا في هذا المقام سؤالان: (1) إلى أية عقائد يمكن إرجاع أصول المقالة النصيرية؟ (2) بِمَ نعلّل ـ من خلال ذلك ـ نشأة الفرقة الهامشية في المجتمع الإسلامي القديم؟

1

لقد رجّحنا في تأريخنا للنصيرية نسبة محمد بن نصير إلى الكوفة لا إلى البصرة لتفشّي ما يناسب مقالته فيها. ونتوقّف ـ لمزيد الضبط ـ عند أصول العقائد التي نُسبت إلى ابن نصير أو ردّدها منتحلوها من بعده حتى ظهور الخصيبي، (ت. 346هـ/ 957م). ولئن عزّ الظفر بالنصوص النصيرية التي ظهرت في هذه الفترة فإن كتاب «**الهفت الشريف**»، وإن نُحل إلى المفضل بن عمر الجعفي، ليعد مفيداً في هذا الباب[110]، وكذلك بعض المنسوبات إلى محمد ابن نصير في كتاب الهداية الكبرى للخصيبي.

---

(110) يرجح هالم (Halm) نسبة الكتاب إلى محمد بن سنان (ت 220هـ/ 835م) أحد المقرّبين من الإمام الثامن علي الرضا. راجع الشيعة Shiism، ص 157.

أما مصنفو كتب الفرق، فإننا سنؤخر مقالاتهم عن المتون الأولى لتحاملهم على النصيرية، وإمكان قولهم بما يخدم غرضهم.

يمكن أن نستخرج من تلك النصوص «النصيرية» الأولى عقائد تدور على ثلاث مسائل: الغلوّ في الإمام؛ والقول بالتناسخ؛ وتأويل العبادات[111].

يذكر الخصيبي عن محمد بن صالح الشيبي قال:

«سمعتُ علي بن حسان يقول: أشاع قومٌ من الأضداد المقصّرة بأن أبا شعيب **ادعى المعنوية**، فدخلت عليه وقلت: يا باب الهدى، إن قوماً من الأضداد لك ذكروا عنك أنك ادّعيت المعنوية، فقال: والله لقد كذبوا على أمير المؤمنين وعلى سائر الأئمة الراشدين إلى أبي محمد صاحب العسكر عليهم السلام، وقالوا: إنهم يقولون للشيعة اتّخذونا أرباباً من دون الله. ولقد قالوا لهم قول الحق: اجعلونا مربوبين مرزوقين، وقولوا في فضلنا ما شئتم ولن تدركوه. ولقد قال بعض الشيعة للصادق (ع) إن من الناس من يقول: إن الحسن والحسين ربّان إلهان. فقال الصادق (ع) وبغلته حذاهُ: والله لو ادّعى الحسن والحسين هذا لكانا أضلّ من بغلتي هذه (. .) لما كان ينفعهما نسبتهما من جدّهما رسول الله ﷺ ولا من أمير المؤمنين، ولا من فاطمة الزهراء (ع) ولكانا من أهل النار، حاشى لله أن يقولا على الله إلا الحق، وما نحن إلا كما وصفنا الله عزّ ذكره في كتابه: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾[112] فكيف لا يكذبون عليّ، وإنّما أنا حسنة من حسنات موالي مولاي (ع). فقلت: يا أبا شعيب، اغفر لي ما ظننته فيك، فقال: ليس ذلك إليّ، فتوجّه إلى مولاي

---

(111) ولا يناسب هذا تماماً ما ذكره الشهرستاني في الجمع بين كلّ الغلاة: «وبدعُ الغلاة محصورة في أربع، التّشبيه، والبداءُ، والرجعةُ، والتناسخُ». راجع الملل والنحل ص 364. وقارنه بـ:

al - Qadi, Wadad: The development of the term Gùlàt, in Muslim Literature with special reference to the Kaysàniya, in. Akten des Wissenschaft Kongresses für Arabistik und Islamiwissens 'Chaft - Göttingen, 15 bis - August 1924 - p 297.

(112) الأنبياء: 21/ 26.

أبي الحسن (ع) السلام فإن غفر لك فقد غفر الله لك»[113].

والمقصود **بالمعنوية** القول في الإمام بأنّه المعنى، وهذه عبارة في التأليه، وهو ما سيظهر في الثلاثية النصيرية لاحقاً: **المعنى، والاسم، والباب**: فالمعنى هو علي، والإسم هو محمد، والباب هو سلمان، ونظمها المشهور بينهم، **ع. م. س**. ونظنّ أنّ أعداء ابن نصير قد بنوا على مقالته في الأئمة بالغلوّ، قوله: «إني نبي مرسَل»، كما يذكر الطوسي في غيبته[114]:

ولم نجد في النصوص النصيرية التي بأيدينا اعتقاد النبوة في محمد بن نصير ولا حتّى القول بالرسالة.

أما الغلو في الأئمة والارتفاع بهم فوق الحد فمسألة ثابتة من خلال مصنّفين قديمين ينسبان إلى المفضل بن عمر الجعفي وهما: كتاب «**الهفت الشريف**» وكتاب «**الصراط**».

وتحقيق الارتفاع في الإمام هو القول بفضله على النبي: «فمَثَل النهار مَثَل الإمام، ومَثَل الليل مَثَل الحجة، ومثل الشمس مثل النبي»[115]، ولا يقع على الإمام ما يحدث لعموم الناس من البشر، فهم فوق الضعف وأجلّ من الوهن، يقدرون ولا يُقدَر عليهم: «إن ميلاد الإمام وموته ليس بميلاد ولا موت، وإنّما مثله مثل رجل لبس قميصاً ونزعه حينما شاء»[116]. ويبلغ الغلوّ في الإمام حدّ

(113) راجع الخصيبي، الهداية الكبرى، ورقة 129ب. يظهر في الخبر اضطرابٌ: فهو يشير في أوّله إلى أبي محمد صاحب العسكر (الإمام الحادي عشر)، في حين يذكر في آخره إمامة علي الهادي أبي الحسن (الإمام العاشر). ولا مناص من تأوّل الخبر على وجهين ردّاً للاضطراب: فإمّا أن يكون أبو شعيب قد لفت إلى إمامة الحادي عشر قبل وفاة أبيه، لأنها سائرة إليه لا محالة، وإمّا أن يكون في آخر الخبر سهو من الناسخ، فكتب «فتوجه إلى مولاي أبي الحسن» (علي الهادي) بدل: فتوجه إلى مولاي [محمد] الحسن العسكري. وهذا الوجه هو المرجح عندنا، بقرينة الخبر السابق له في «الهداية الكبرى». ورقة 125ب.

(114) راجع الطوسي، كتاب الغيبة، ص 244.

(115) راجع كتاب الهفت، ص 101.

(116) نفسه، ص 114.

التصريح بأنّه الله. وينسب إلى المفضل خبر طريف في مقتل الحسين.

قال جبريل لعمر بن سعد: «ويحك تقتل رب العالمين، وإله الأولين والآخرين وخالق السماوات والأرض وما بينهما»[117]، وكأن هذه العقيدة أحوجت إلى تمثيل بشهادة كاشفة للمراد.

«حينئذ دعا مولانا الحسين جبريل وقال له: يا أخي من أنا؟ قال: أنت الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم والمميت والمُحيي، أنت الذي تأمر السماء فتطيعك والأرض فتنتهي إلى أمرك»[118].

ويتّصل تأليه الإمام بقضيّة الحلول أو ما تسميه النصيرية بالظهورات، ومعناه أن الله يظهر في المقامات والحجج التي يبعثها للناس، ومن ثمّ يصبح الأنبياء والأئمة معاً مقامات لله وتجليات له[119].

ويُنسب إلى محمد بن نصير كلام في الله وتَجلّيه في عليّ، وهو أقرب إلى مقالات المتناظرين في مجالس المتكلمين، ولا نظنّ أن هذه المقالات غريبة عن عصرها ومحيطها إذا علمنا ما بلغ علم الكلام من شأن في منتصف القرن 3هـ/ 9م.

«قال السيد أبو شعيب - عليه السلام - في كتاب المثال والصّورة: مثال الله غير الله، والصورة غير المثال؛ والمثال غير الصورة. وقد روي في الخبر أن الله خلق آدم على صورته ثم أجرى فيها روحه ونفسه وكل اسم معلوم، وكل ظاهر مخلوق وكل صفة غير الموصوف، إلا أنك بقصدك وعقلك ومعرفتك تعلم أن الذي تقول الناس هُو هُو عليّ، وهو الله، الذي يظهر كيف يشاء ولم يغب عن أسمائه»[120].

(117) نفسه، ص 121 ـ 122.
(118) نفسه، ص 121.
(119) راجع المفضل الجعفي، كتاب الصراط، تحقيقنا، فقرات 4، 5، 8، 9.
(120) راجع المفضل الجعفي، كتاب الأسوس، مخطوطة باريس 1449، ورقة 3أ.

ومهما كان صدقُ النسبة إلى ابن نصير، وسواء أكان المؤلَّه علياً أم الأئمة عموماً، فإن أولى المقالات التي نزعت بها النصيرية عن **«العقيدة الدنيا»** هي الارتفاع في الإمام والقول بألوهيته، وهي مرتبة أنكرتها الشيعة الإمامية ومن حذا حذوها، وإن فضّل الكثير من الناس عَقِب علي بن أبي طالب والأئمة منهم[121].

والواقع أنه يوجد حدٌّ رقيق للغاية بين مقالة الشيعة في الإمامة ومقالة الغلاة عموماً والنصيرية الهامشية خصوصاً. فإذا عدّت الإمامة زمام الدين لا طاعة إلا بها، ولا ديانة إلاّ عليها، وكلّ شيء بدونها باطل أو قل كفر.. فإن النصيرية لم تفعل سوى أن وحدت بين الإمام والإله لطفاً بالناس وإتماماً للحُجَّة[122].

وتعدّ مقالة النصيرية في الإمام مقالة متصلة بالإلهيات من ناحية وبالنبوّات من ناحية أخرى. وتتصل على وجه أخصّ بمسألة **الحلول**، وتحيل إحالة قصد أو غيرها إلى مشكلة اللاهوت والناسوت، وقتل الحسين في هذا الباب مثال بين الشهادة. إلى هذه الفروع الهامة ستنشعب مقالة ابن نصير في الارتفاع بالإمام إلى حدّ تأليهه.

إلاّ أنّ الغلوّ في الإمام يثير مسألة أخرى أهم في حياة الفرد والجماعة،

---

(121) يروي ابن الجوزي: «دخل يحيى بن معاذ الرّازي على علوي ببلخ زائراً له، فسلّم عليه، فقال العلويّ ليحيى: أيّد الله الأستاذ، ما تقول فينا أهل البيت؟ فقال: ما أقول في طين عجن بماء الوحي وغرس بماء الرسالة، فهل يفوح منهما إلاّ مسك الهدى وعنبر التقوى؟» المنتظم، ج12 ص 149.

(122) ستتطوّر مقالة الغلوّ في علي مع النصيرية اللاحقة: جاء فيما يروي النّشابي (ت694هـ/1294م)، قال السائل «فأمير المؤمنين ليس داخلاً في سطر الإمامة» قال المجيب: إذا كان هو وهو واحداً فمن الربّ من المربوب، ومن القديم من المحدث. هذه واعظة أهل التوحيد. فأمير المؤمنين الأوّل المقيم والآخر العلي العظيم، فالذي أقامهم فهو غنيّ عنهم، وخِلوٌ منهم، وهم فقراء، وهو إمامهم وهم أئمة لنا، مناظرة النشابي، مخطوطة باريس 1450 ورقة 123أ.

وهي مسألة **العبادة**، والسيرة بالديانة كما عرضت أصولها وشُرحت فروعها وحثّ الناس على النهوض بها. وتتمثّل خطورة المسألة في أن الإمام هو المُبيِّن للناس ديانتهم والشّارح للوحي بما يلزمهم، والمكلّف لهم عن الله.. ومعناه أن الوحي المنزل لا يهمّ الناس بقدر ما يهمهم ما استصفاه الإمام لهم وكلّفهم به، ولا يوجد فرق ـ مبدئيّاً واعتباريّاً ـ بين ما يطلب الإمام ويعرض القرآن. وتزداد خطورة المسألة درجة حين يؤلّه الإمام، ويغيب فيضحي الباب ناطقاً عنه، ويحدّد للناس ما هم إليه محتاجون، وعليه التعويل في شرعهم. فلا معنى بعد هذا لإحلال المحرمات وتحريم المحلّلات، لأن كل ذلك ناطق به غير النص وبهذا يكون الدين طاعة رجل(123).

يمكن لنا أن نظفر بأقوال النصيرية في مختلف العبادات التي نزل بها القرآن. ومجمل القول، على اختلاف المصدر، أن العبادات **كلّها أسماء أشخاص في الباطن**، وأن من أقامها على وجهها الظاهر خالف المطلوب، وأنكر الشرع، وكان مقصّراً، ضالاً.

جاء في كتاب الهفت الشريف:

قال: ويْحك! أتدري ما معنى قوله تعالى: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾؟ قلتُ: يعني أهله المؤمنين من شيعته الذين يخفون إيمانهم. [قال]: فأمّا معنى قوله تعالى: ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُۥ بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ﴾: فالصّلاة أمير المؤمنين، والزكاة معرفته. وأمّا إقامة الصلاة فهي معرفتنا وإقامتنا. وهو مثل قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾. أما سمعت قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾، يعني أمير المؤمنين عليّاً (صلعم) ما كان من الخيرات يعني محمداً ﷺ والله أعلم بحاله..»(124).

وقلّما وجدنا استقراراً بين أعلام النصيرية على تأويل أشخاص العبادات، وهذا راجعٌ إلى تعليل سنقدّمه عند تأويلنا للعبادات في فصل العالميات لاحقاً.

---

(123) راجع كتاب الهفت الشريف، ص 64.

(124) راجع كتاب الهفت، ص 64.

ويظهر أن للخصيبي دوراً في تحديد أشخاص العبادات. ونكتفي هنا بذكر طرف من أبياته، على أن الذي وفّى العبادة حقّها كما اعتنى بسائر الأعياد الدينية هو الطبراني المعروف بالشاب الثقة.

يقول الخصيبي: [المجتثّ]

كـمـا الـصـلاة رجـالٌ	أشـخـاصـهـا تـأويـل (...)
مـحـمـد ثـم فـاطـر	والـشـبَّـران أصـول
كـمـا الـزكـاة هـي الـبـا	ب اسـمـه جـبـريـل
سـلـمـان لـيـس سـواه	إلـى الـرسـول دلـيـل
والـحـجّ أشـخـاص نـور	تـسـبـيـحـهـا تـهـلـيـل
لا بـقـعـة وجـدار	ولا بـنـاء يـمـيـل..[125]

بل لا تمثّل الصّلاة شخصاً فقط، وإنّما سيؤوّلها اللاحقون مثل ابن شعبة الحرّاني (ق10هـ/17م) تأويلاً على غير الوجه الدّارج، كأن يعتبر الصلاة رتبة كائنة عند معرفة الله[126].

وإذا تحقّق المعنى الباطن في العبادة بَطلت نجاة النصيري بما درج عليه سائر الناس من الصلاة والزكاة والحجّ والصوم.. وكان خلاصه على وجه آخر، وبمسلك الامتحان في العقاب المتتالية والمتدرّجة، وهو ما يلخصه الخبر

(125) راجع الخصيبي، ديوان الشامي، مخطوطة مانشستر، 452 ـ 116، ورقة 65أ.

(126) راجع ابن شعبة الحراني، كتاب الأصيفر، مخطوطة باريس. 1450. ورقة 21أ: «وقد قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾. فجعل الإنسان يهتدي بالأنوار، ويفرّق بين اللطيف والكثيف وجعل اللسان مترجماً عما أدركه من المعلومات ووصل إليه من المراتب والدرجات. وجعل الشفتين حجابين للّسان لكي لا ينطق [إلاّ] بالحق وينطق في الوقت الذي يصلح فيه النطق (..) والنجدان [هما] العقل والنفس اللذان تتشعّب مدركاتهما وتتبيّن مطلوباتهما، **فمتى حصلت هذه الرتبة للعارف كان مصلياً على الحقيقة، متصلاً بالله**».

عن المفضل الجعفي في كتاب الهفت الشريف:

«قلتُ لمولاي ما حدّ انتهاء المؤمن؟ قال: إذا ارتقى المؤمن في درجة الأبواب. قلت: أيرتقون من درجة إلى درجة حتى يصيروا ملائكة فيرفع عنهم الأكل والشراب والاهتمام بتلك الأشياء ويرتقون إلى السماء وينزلون إلى الأرض؟ قال: نعم إذا شاء الله. قلت: على صورة ملائكة أم على صورة بني آدم؟ قال: على أي صورة شاء»[127].

إن هذا التقدير في أمر العبادات هو الذي دفع أهل التصنيف في مقالات الغلاة إلى نسبة **إحلال الشرائع** إلى النصيرية، وبها عنوا تأويل الأوامر والنواهي على غير مقتضى النص، والوجه الجاري منه، وإنما كان ذلك على مقالة خاصة من علم الإمام. وبهذا الباب تتّصل مسائل المناكح وشتى القضايا **الإباحية**. . .، وإن لم نقف عليها من نصوص النصيرية التي اطّلعنا عليها.

والثابت من نصوص النصيرية الأولى **قولها بالتناسخ**؛ وتُعتبر هذه العقيدة عندها من أوضح العقائد التي تضمنتها المرويات الأولى. ويجب التمييز بين الحلول والتناسخ، لما بينهما من الاختلاف المهم.

فالحلول هو مساكنة الإلهي للبشري في هيكل الجسد، وهو لا يكون إلاّ في المقامات أو الأئمة عند النصيرية؛ والغاية من حلول الإلهي في الجسد الوهن استئناس الخلق واللطف بهم[128]، وإتمام الحجة عليهم. وقد أثارت هذه العقيدة قضية المثال والصورة، على حد عبارة ابن نصير في كتاب ينسب إليه، ولا نظنّه إلا موضوعاً، منحولاً إليه[129]، وقد ظهرت توابع الحلول في **قتل**

(127) راجع، كتاب «الهفت الشريف» ص 75.

(128) راجع المفضل بن عمر الجعفي، كتاب الصّراط، الفقرتان 5، 160؛ أيضاً كتاب الهفت ص 189.

(129) راجع باب النصوص. وسبب الترجيح عندنا أننا لم نظفر من خلال المنسوبات إلى ابن نصير نظراً بآلة الكلام في عقائد الفرقة، وهو ما يظهر جلياً في هذا الخبر عن أبي شعيب.

الحسين وعلي من قبله. . وأثيرت مشكلة الناسوت واللاهوت على لسان المتناظرين، وكذلك الأكل والشرب وما يعتري البشري من سائر الوهن والضعف.

أما **التناسخ** فانتقال الروح من بدن إلى آخر انتقالاً مرتباً مضبوطاً بشروطه ونعني: إنه على قدر الحيوات السابقة يكون الانتقال في الهياكل اللاحقة. تحقيقاً للعدل، وإذا كان ذلك ممكناً بين سائر البشر، فهل يعدّ سطر الأئمة تناسخاً، تنتقل الروح من عليّ إلى عقبه على التدريج؟ ليس الأمر كذلك حسب أصول النصيرية[130].

إنَّ الإمام روح مقتطعة من الله، وهو جوهر متنقّل في الكون، إذا أراد الله أظهره، متى شاء ومتى كان الناس في حاجة إليه، وهو يلج «القمصان» لا يردّه رادّ. فليس له من ثَمّ موت ولا ميلاد. وإنما «**مثله مثل رجل لبس قميصاً ونزعه حينما شاء**»[131]. لذلك لا يمكن الحديث عن تناسخ بين الأئمة في مقالة النصيرية[132].

والتناسخ وثيق الصلة بالمعاد والجنة والنار. ولئن أمكن العثور على أن الجنة والنار اسمان لهما دلالة أخرى في الباطن[133]، فإن النصيرية ترى المعاد

---

(130) يختلف هذا عما جاء في الملل والنحل للشهرستاني: «والغلاة على أصنافهم كلّهم متفقون على التناسخ والحلول، ولقد كان التناسخ مقالة لفرقة في كلّ ملة تلّقُوها من المجوس والمزدكية، والهند البرهمية، ومن الفلاسفة والصّابئة، ومذهبهم أن الله تعالى قائم بكل مكان، ناطق بكل لسان، ظاهر في كل شخص من أشخاص البشر، وذلك بمعنى الحلول وقد يكون الحلول بجزء، وقد يكون بكلّ، أما الحلول بجزء، فهو كإشراق الشمس في كوّة، أو كإشراقها في البلّور. أما الحلول بكلّ فكظهور ملك بشخص، أو شيطان بحيوان». الملل والنحل، ص 75. قارنه بما جاء في مقالات الإسلاميين للأشعري، ص 14.

(131) راجع كتاب الهفت، ص 114.

(132) راجع المنصف بن عبد الجليل، فلسفة التناسخ عند النصيرية من خلال كتاب «الهفت الشريف» للمفضل الجعفي، في ابلا (IBLA) عدد 164 (2/1989) ص ص 309 ـ 313.

(133) جنة الكافر هي الدنيا ينال فيها شهوته، والنار هي المسوخية، والبدن سجن المؤمن. راجع كتاب الهفت، ص 91.

بالتناسخ، ويظهر ذلك في ترقّي المؤمن حتى الصّفاء وتردّي الكافر حتى دورة القشّاش وينقلب مجتمع الكفار إناثاً كلّهم[134]. وعلى الرغم من هذا فإن النصيرية تؤمن بعقيدة الرجعة وعودة الإمام. ولئن لم تنسب صراحة إلى محمد ابن نصير، فإننا وجدناها خاصة عند الخصيبي. والظنّ أنها لم تذكر على لسان ابن نصير لفشوّها بين سائر المتشيعة، وقول الغلاة بها. يقول الخصيبي في ديوان الغريب: [الرّمل]

قد أصاب بالقائم النيراني وزهت زمزم والمشعراني

واستهل البيت والركن لما كست من نوره الخافقاني

وتلألأ بتلألؤ إمامي حجر الركن المنيف اليماني (. .)

وينادي معشر الخلق من شاء أن يسأل آدم عن كل شاني (. .)

فأنا أولاهم فليسألني أو يشا رؤيتهم فليراني[135]

وتتجاوز عقيدة الرّجعة عند النصيرية حدث قيام الغائب لتحدّث عن **ثأر الشيعة من أعدائها**، وانقلاب ملك الغاصبين إلى مذلّة ومسكنة، وترتد «الرجعة استقراءً» عكسيّاً لمسألة الخلافة والإمامة وأحداث القرن الأول الهجري. والطريف في هذه «النصوص المهدوية» إحالتها بصريح الإشارة إلى تصور النصيرية للعالم، ومصير الإنسان المؤمن والكافر، وصورة العدل. . . وفي ثنايا ذلك كله قيم متداخلة سنحاول تحليلها في الباب القادم.

تلك هي العقائد الأصول التي عُرفت بها دعوة محمد بن نصير. ونظنّ أنها تكونت على التدريج. وتحقيقه أن العقيدة الأولى التي ظهرت هي ادّعاؤه للبابية والسفارة. وهذا وحده كافٍ للرد عليه وتكفيره. ثم احتاجت هذه المقالة إلى الغلوّ في الإمام والارتفاع في محبّته. وليس غريباً أن يكون ابن نصير قد

(134) راجع كتاب الهفت، ص 166 ـ 168.

(135) راجع الخصيبي، ديوان الغريب، مخطوطة مانشستر MS 452 [B ـ 655]. ورقة 192ب؛ 1194.

أوهم بالقول بألوهية الإمام على وجه، وذلك بعد غياب الثاني عشر، وانقطاع مشاهدته (إلا على خاصته حسب الرواية الشيعية)، ولم يعد بالإمكان أن يُراجع الأتباع إمامهم للتحقيق في ادّعاء ابن نصير أو غيره من الوكلاء والسفراء والأبواب؛ وليس غريباً بعد هذا أن يقول ابن نصير كغيره من أهل التّشيّع برجعة المهدي الغائب، وأن يذهب إلى اعتقاد التناسخ كغيره من أهل الغلوّ، وخاصة **الخطّابية** التي انشعبت منها مقالته كما وضّحنا سابقاً.

يبدو أننا عوّلنا على محيط الكوفة في قبول هذه العقائد الأربع وترجيح نسبتها إلى ابن نصير أو عصبته الأولى. إلا أن بين الإمامية والنصيرية (وكل الغلاة) خلافاً شديداً فوجب تحديد ما يخص النصيرية من العقائد في الكوفة بردّها إلى الأصول التي تأثرت بها.

2
هل أحدث ابن نصير عقيدة نابية في الكوفة؟

لا يمكن التردد في الإجابة بالنفي، فلا القول بالرجعة ولا الارتفاع بالإمام إلى مرتبة الألوهية، ولا النزوع إلى تأويل الشرائع بما ينافي المنصوص، ولا اعتقاد التناسخ بغريب عن محيط الكوفة وفي المدائن التي يرجع إليها الغلوّ أصلاً[136]. وتُعتبر بحوث فريدلندر (I. FRIEDLAENDER) وجابر عبد العال الحيني مغنية عن التكرار. وقد رأينا بحوث هـ. هالم (H. Halm) من أجود الأعمال الحديثة في شرح مقالات الغلاة بالكوفة من عيون نصوصها[137]. وما

(136) راجع: M.G.S. Hodgson, Art,'Abd Allah b. Saba'in E.I2; H. Halm, Shiism, p.157.

(137) راجع فريدلندر (I. Friedlaender)
The Heterodoxies of the Shiites in The Presentation of Ibn Hazm. in J.A.O.S. vol 28 (1907), pp. 1 - 80; vol 29 (1908), pp. 1 - 183.
جابر عبد العال الحيني، حركات الشيعة المتطرفين، القاهرة، 1386هـ/ 1966م، ص 16 - 180.
H. Halm, Das Buch der Schatten. Die Mufaddal - Tradition der Gulât und die

من شك في أن فان فلوتن (Van Vloten) قد ألهم الكثير من البحوث اللاحقة كتلك التي صنّفها الحيني نفسه وعبد العزيز الدوري[138].

يبدو من المُفيد أن نؤكّد رأيين ذكرناهما في التأريخ للنّصيرية:

1 - إن المجتمع الإسلامي قد همّش بعضاً من فرقه لما أبدته من مقالات غالية تجاوزت بها حد المقبول. ولم تنتشر مقالات الغلاة دفعة واحدة، ولا هي ظهرت مرة واحدة، ويكفي أن نشير إلى أن تأليه الإمام لم يظهر إلا في المنسوب إلى أبي الخطاب من الأقوال؛ وإلى الخطابية ترجع النصيرية. ولهذا يمكن أن نقول إن الكوفة عرفت تعاقُباً لمقالات الغُلاة منذ ظهور السبئية حتى منتصف القرن الثالث الهجري، أيام نشأة النصيرية (حوالي 260هـ/ 873م).

2 - إن مقالة تأليه علي لم تثبت نسبتها إلى ابن نصير نفسه، وإن نُسب إليه الارتفاع في الإمام. وإنما الثابت أنه ادعى البابية للإمام الثاني عشر ولعل غيبة الإمام قد شجعته وأتباعه على الترقي في الغلوّ. ويبقى هذا منا ظنياً لا قطعيّاً؛ فحتى المنسوبات إليه في ثنايا النصوص المتأخرة مثل الأُصَيْفر أو كتاب الأسوس، لا تُصرّح بهذه المقالة.

لهذا وقفنا من العقائد النصيرية الأولى على ما يبدو أقرب إلى الإمكان منعاً للاستنتاج بما ينافي الحال. والمُلاحظ في النهاية أن النصيرية الأولى قد قالت بما كان سيّاراً في الكوفة من عقائد البيانية، والمنصورية والخطابية، أو

Ursprünge des Nusairutum. in Der Islam Band 55/2 (1981). pp. 219 - 266; Band 15 - 86; Die Islamische Gnosis. Die Extrerme Schia und die 'Alawiten. Zurich und München, 1982; SHIISM, Translated by Janet Watson, Edinburgh, 1991, pp. 156 - 158.

(138) راجع، فان فلوتن (G. Van Vloten)، السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أميّة، ترجمة إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم. ط1. القاهرة، 1934؛ جابر عبد العال الحيني المرجع المذكور؛ عبد العزيز الدّوري، تاريخ العصر العباسي الأول، ص ص 19 ـ 20.

بقاياها، وبهذه المقالات التي ادّعتها خالفت التشيع الاثني عشري والمقالات السائدة في العراق من حنبلية واعتزال على حد سواء؛ وهو ما يدفع إلى السؤال عن العوامل التي سبّبت هذا «الشذوذ» الاعتقادي من ثقافة المصر من ناحية، ومن أحوال الناس من ناحية أخرى.

يذكر اليعقوبي في الكوفة أنها «دار العرب ومادة الإسلام وهي معدن العلم وفقهاؤها الفقهاء الذين عليهم المعتمد، وهم أهل العلم بالعربية وفصيح اللغة، لأن أهلها عرب كلهم لم يخالطهم الأنباط ولا الفرس والخزر ولا السِّنْد ولا الهند، ولا تناكحوا فيهم»(139)، ويعزّ قبول شهادة اليعقوبي حين نعلم ما طرأ على الكوفة من العقائد والأديان وكذلك الأجناس.

وينقل عن أهل الأخبار أن بالكوفة سبعة آلاف يهودي في حين كان يقيم بالبصرة ألفان منهم(140). ويروي البلاذري أن أربعة آلاف من أهل خراسان قد دخلوا الكوفة وأقاموا بها بعد أن غشيهم المسلمون بقزوين فأعلنوا إسلامهم(141). وفي الكوفة نصارى لم يعرض الجغرافيون وأصحاب الرحلة إلى عددهم؛ وأثر النصرانية فيها من الحيرة. يذكر البلاذري: «وحدّثني أبو مسعود وغيره، قال: كان خالد بن عبد الله بن أسد بن كرز القسري من بجيلة بنى لأمِّه بَيْعَةً هي اليوم سكة البريد بالكوفة، وكانت أمه نصرانية»(142).

(139) راجع أبو عبيد البكري، كتاب المسالك والممالك، تحقيق أدريان فان ليوفن وأندري فيري، تونس، الدار العربية للكتاب/ بيت الحكمة، 1992، ج1 ص 428. ويبدو هذا مناسباً لما رواه البلاذري: «عن جابر بن عامر، قال: كتب عمر إلى أهل الكوفة رأس العرب (...) وعن الشعبي قال: كتب عمر إلى أهل الكوفة إلى رأس الإسلام (..) وعن شمر بن عطية، قال: قال عمر وذكر الكوفة، فقال: هم روح الله وكنز الإيمان وجمجمة العرب يحرزون ثغورهم ويمدّون أهل الأنصار»، راجع، فتوح البلدان، راجعه وعلّق عليه رضوان محمد رضوان، بيروت، دار الكتب العلمية 1403هـ/ 1983م، ص 287.

(140) راجع آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج1 ص 65.

(141) راجع البلاذري، فتوح البلدان، ص 279.

(142) نفسه، ص 284.

ويذكر شيخ من أهل الحيرة أن المسجد الجامع بالكوفة قد بني ببعض نقض قصور في الحيرة كانت لآل المنذر، «**وحُسِبَتْ لأهل الحيرة قيمة ذلك من جزيتهم**»[143].

وبلغت الكوفة عقائد الفرس من الخورنق[144]، وكذلك من المدائن وإن بعدت عنها. وكان الناس إذا انتقلوا عن **المدائن** بلغوا **الكوفة**. وفي **المدائن** عقائد **المجوس**، وقد كانت دار ملوك الفرس، وهي عدة مدن في جانبي دجلة تدخل فيها مدينة **الرومية** التي يقال إن الروم بنتها لما غلبت على ملك فارس[145]. ويضاف إلى هذه الجماعات **الزطّ** الذين استقدموا من الهند، وأتى بهم الحجاج إلى السواد، وانتقلوا من المدائن إلى الكوفة. وهم في ما يُذْكَرُ عوام يشتغلون بتربية الجواميس والبقر. ولسنا نجد ذكراً في المصادر للصابئة بالكوفة، ولكن أهمية حرّان، وعودة عقائدها إلى الظهور في أواخر القرن الثاني الهجري، واستفتاء القاهر لأبي سعيد الأصطخري في ديانة الصّابئين، فأفتاه

(143) نفسه، الصفحة نفسها.

(144) راجع، ابن الفقيه، مختصر كتاب البلدان. ط1. بيروت 1408هـ/ 1988، ص 166 جاء في فتوح البلدان: «وحدّثني المدائني: قال: كان أبرويز وجه إلى الديلم فأتى بأربعة آلاف كانوا خدمه وخاصّته، ثم كانوا على تلك المنزلة بعده وشهدوا القادسية مع رستم، فلمّا قتل وانهزم المجوس اعتزلوا، وقالوا: ما نحن كهؤلاء، ولا لنا ملجأ وأثرنا عندهم غير جميل، والرأي لنا أن ندخل معهم في دينهم فنعزّ بهم، فاعتزلوا، فقال سعد: ما لهؤلاء، فأتاهم المغيرة بن شعبة فسألهم عن أمرهم فأخبروه بخبرهم وقالوا: ندخل في دينكم فرجع إلى سعد فأخبره فأمنهم، فأسلموا وشهدوا فتح المدائن وشهدوا فتح جلولاء، ثمّ تجوّلوا فنزلوا الكوفة مع المسلمين» راجع فتوح البلدان ص 289. وأشار البلاذري إلى نزول جند شاهنشاه بالكوفة بعد أن استأمنوا أيضاً. (ص 289). ويروى أيضاً أن الحجاج أتي بخلق من زط السند وأصناف ممن بها من الأمم معهم أهلوهم وأولادهم وجواميسهم فأسكنهم بأسافل كسكر. قال روح: فغلبوا على البطيحة وتناسلوا بها، ثمّ إنه ضوى إليهم قوم من آباق العبيد وموالي باهلة وخولة محمد بن سليمان بن علي وغيرهم فشجعوهم على قطع الطريق ومبارزة السلطان بالمعصية راجع، البلاذري، فتوح البلدان، ص 368.

(145) راجع، اليعقوبي، كتاب البلدان، ص 82.

بقتلهم.. تدلّ على أن عقيدة هذه الفئة لم تكن غائبة عن أهل الكوفة.

وعلى الرغم من فخر الكوفيين على البصريين بصفاء لغتهم وبعدهم عن **النبط**(146)، فإن الكوفة لم تخل من هذا الصّنف، ولا تقدر على ذلك. وهذا الفخر يبقى مرتبطاً بحمل **النّبط** على أنهم **فرس عجم**. وليس الأمر كذلك، فالمسعودي يرى أن النبط هم أهل العراق القدامى وسكانه الأصليون وهم تمام **السّرْيان**(147). ويظهر أن منهم من مال إلى الفرس ودخل فيهم أيام الفتوحات الإسلامية أنفة واستنكافاً من الهوان، وهو ما حمل بعض العرب على اعتبارهم فرساً أو عجماً. ويظهر أن ج.م. فياي (J. M. Fiey) قد اعتبر النبط خلفاً للأراميين، وهو ما لم يقرّره المسعودي حين اعتبرهم سرياناً؛ وقد نبّه فياي (Fiey) عن ابن الفقيه إلى إقامة الأنباط بسواد الكوفة(148). في حين يذكر البيروني أن النبط هم سريان سواد العراق(149)؛ وهو رأي وجيه.

وقد كانوا في الفترة التي تعنينا فلاحين ومزارعين، مثلما اشتغلوا بالرّعي، وكان انتقالهم بين أراضي السّواد على ما تقتضيه أحوال المعاش(150). ويشير مسكويه إلى أن النبط لم ينسلخوا في الإسلام عن سالف تقاليدهم (ولربما عن عقائدهم)، وبقوا يتكلمون السريانية، أما عربيتهم ففيها لكنة شديدة وعياء مخلّ وركاكة بادية(151).

---

(146) المقدسي، أحسن التقاسيم، ص 114.

(147) راجع، المسعودي، التّنبيه والإشراف، المكتبة الجغرافية، نشرة دي خويه، ليدن 1894 ص 31؛ 35 ـ 37؛ 78 ـ 79.

(148) راجع: Jean Maurice Fiey, Les "NABAT" de Kaskar - Wàsit dans les premiers siècles de l'islam, in Mélanges de l'Université Saint - Joseph, Tome II (1990) pp.56 - 65.

(149) راجع، البيروني، الآثار الباقية، اعتنى بتحقيقه ادورد سخاو. ليبزج 1878م/[1296هـ] ص 59. وبيعة ياقوت في معجم البلدان ج3 ص 279.

(150) راجع الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص 58 ـ 59.

(151) راجع التنوخي، نشوار المحاضرة، ج8، ص 100.

إلى هذا المحيط ترجعُ المقالات المنسوبة إلى أوائل النصيرية وأولاها **الغلوّ في الإمام**.

يمثل الغلو في الإمام مقالة سياسية في ظاهر الأمر، لأن محبة الإمام تكون على قدر بغض السلطان الجائر، وتستتبع هذه المقالة وجهاً آخر هو تشريع الناطق عن الإمام والباب إليه لحُجِيته، وأمره في الناس؛ فعلى قدر الارتفاع في الإمام تكون سيادة الباب. هذا وجه.

ولكن في المقالة وجهاً اعتقاديّاً صرفاً حين يتحول علم الإمام علماً إلهيّاً ربانيّاً، يَبطل الدين بدونه، ويختل الكون بفقدانه[152]، ويضحي في الإمام من ثم شيء من الله، هو كالحلول الجزئي فيه. ولولا هذا الاعتبار لما وجب القول بالعصمة التامة، ولَمَا نزع أوائل النصيرية من بعد شيخهم إلى استقراء مقتل الأئمة وميلادهم ووفاتهم على أي وجه يكون ذلك كله. وهنا بالذات ظهرت قضية اللاهوت والناسوت: إن الإمام لا يحاط ولا يقتل ولا يقدر عليه، وإنما المقتول والمقدور عليه هياكل وقمصان يدخلها الإمام متى شاء وكيفما شاء.

يروي المفضل عن الصادق في قتل الحسين:

«. . . وكان الحسين بن علي أكرم على الله من أن يذيقه الحديد على أيدي الكفرة، وحاشى أن يذيقه حرّ الحديد، وإن عند الله من لطف التدبير ما يتلطف بأوليائه ينقذهم من أهل عداوته، ويهلك أعداءه وأعداء أوليائه بالحجة البالغة (. .) ولقد فعل الله سبحانه بالحسين فعلة لم يفعلها بالمسيح ولا بزكرياء ولا بيحيى ولا بأحد من الأنبياء. وإن الذبح في الظاهر كان إلى إسماعيل الذي فدي بذبح عظيم، هو الحسين الذي هو عينه واسمه ونسبه، وليس بينهما فرق

(152) جاء في أصول الكليني: «عليّ عن محمد بن عيسى عن أبي عبد الله المؤمن؛ عن أبي هراسة عن أبي جعفر (ع) قال: لو إنّ الإمام رفع من الأرض ساعة لماجت بأهلها كما يموج البحر بأهله». وعن الوشاء قال: سألت الرضا (ع) هل تبقى الأرض بغير الإمام؟ قال: لا، قلت: إنا نروي أنها لا تبقى إلاّ أن يسخط الله عز وجل على العباد؟ قال: لا تبقى إذا لساخت». راجع أصول كافي، ج1 ص 253.

كأنهما واحد، ولقد ذُبح في الظاهر أكثر من ألف مرة على ما يتوهم أهل الكفر، وإنما الحُسين المسيح مثله كمثل المسيح»[153].

ولئن كان في هذا الرأي ما يناسب عقيدة القرآن في المسيح فإن الارتفاع بالإمام إلى مرتبة المسيح هو المهم. وكان الوقوف عند هذا الحد أمراً ممكناً لولا أن ذهبت النصوص النصيرية اللاحقة إلى حلول الله في الإمام وظهوره في مقامات الأنبياء كلهم، وهو ما تضمّنه كتابا الهفت الشريف والصّراط على حد سواء، وسبق أن أشرنا إليه.

إن تشبيه الحسين، والإمام بالمسيح إنما كان من باب الإخبار عن حلول الجزء الإلهي في البشري، وهذه مسألة من صلب العقيدة المسيحية. وتنضاف إليها عقيدة أخرى ركّبت على الأولى وتتمثل في تقديس الفرس لملوكهم واعتبارهم ناطقين باسم الله وعنه. وقد أفادت عقيدة الغلوّ في الإمام والنصيرية معاً من هذا المزيج: المسيحي والفارسي القديم[154].

وتختص مسألة علم الإمام من قضية الغلو بجانب مثير هو اعتقاد استمرار البيان بعد **النبي الخاتم**. والواقع أن النصيرية وكذلك عموم الغلاة لا ينفردون بهذا الاعتقاد إذ نجده واضحاً في باب الحجة من كتب الأصوليين الاثني عشرية، بل نعثر منهم على تفصيل في نزول العلم على الإمام[155]. ولئن لم يظهر في المنسوب إلى ابن نصير ما يدلّ صراحة على هذه العقيدة، فإن اللاحقين أيام الخصيبي وبعده سيحدّثون عن مقامات التجلّي، وعن قببٍ وأبوابٍ هم النطقاء وبهم تستمر الحكمة الإلهية. وفي ذلك تطوّر لمفهوم النبوة والختم معاً.

وتُنسب إلى النصيرية الأولى عقيدة **التناسخ**، وهذه من العقائد الخطيرة بالكوفة منذ بداية القرن الثاني، وقد شرحنا الفرق بين الحلول والتناسخ، ومثلنا

---

(153) راجع الهفت الشريف، 116 ـ 117.

(154) راجع فان فلوتن، السيادة العربية، ص 75.

(155) راجع الكليني، أصول كافي، ج1 ص 393. «باب جهات علوم الأئمة عليهم السلام».

لذلك من الهفت الشريف. ويهمّ الآن أن ننظر في مدى انتشار هذه العقيدة بين الغلاة في الكوفة، وعلى لسان النصيرية في منتصف القرن 3هـ/9م. والمرجّح عندنا أن هذا كان من أثر العقيدة الحرْنانية كما وصفها الشهرستاني، لم يخالف فيها ابن النديم ولا ابن العبري[156].

يذكر الشهرستاني: «وإنما نشأ أصل التناسخ والحلول من هؤلاء القوم [يقصد: الحرْنانية من الصابئة]. فإن التناسخ هو أن تتكرّر الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية له. ويحدث في كلّ دور مثل ما حدث في الأول. والثواب والعقاب في هذه الدّار، لا في دار أخرى لا عمل فيها. والأعمال التي نحن فيها إنما هي أجزية على أعمال سلفت منّا في الأدوار الماضية. فالراحة والسرور، والفرح والدّعة التي نجدها، هي مرتّبة على أعمال البر التي سلفت منا في الأدوار الماضية. والغمّ والحزن، والضنك والكلفة، التي نجدها، هي مرتبة على أعمال الفجور التي سبقت منا»[157] ويشير في موضع آخر إلى مراتب النسخ بأنها أربع: «**النسخ، والمسخ، والفسخ، والرسخ**»[158].

وقد وقفنا على هذا كلهِ بالتّمام في كتاب «**الهفت الشريف**» وكتاب «**الصراط**» المنسوبين إلى جعفر الصادق برواية المفضل الجعفي. إلاّ أننا وجدنا اختلافاً في **مراتب النَّسخ** عند النصيرية وهي: النَّسخ، والمسخ، والفسخ، والوسخ، والرسخ، والقش، والقشاش؛ وهي مراتب سبع شرحناها في بحث مستقل[159].

ويمكن أن نفكر في تأثّر الفرق الهامشية الغالية **بالتناسخ الهِندي** بعد أن ترسبت هذه العقيدة في نسيج الثقافة ببلاد العراق وقد بلغت مع سائر البضائع

---

(156) راجع ابن النديم، الفهرست، ص 384 ـ 391؛ ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص 260.

(157) راجع، الشهر ستاني، الملل والنحل، ص 149.

(158) نفسه، ص 75.

(159) راجع، فلسفة التناسخ. . في أبلا (IBLA) عدد 164 (2/1989) ص ص 306 ـ 307.

التجارية[160]، أو رافقت السفارات الدينية في السلم والحرب. والمشهود: «أن القوافل كانت تحمل أحمالاً غير منظورة من الأفكار، ولئن استهلك القمح واستخدم الكهرمان (. .) فإن الأفكار لم تفقد كلّها»[161].

---

(160) لقد قام ج. س. غوري (G.S. Ghurye) ببحث طريف لاستخراج ملامح التجارة بين الهند وبلاد الشرق الأوسط وما وراءها، من خلال نصوص الفيدا، وعمد إلى تأويل المصطلحات التجارية كأسماء السلع والبضائع، أو المتعلقة بآداب التجارة وقوانينها كالشروط والأحكام وأثبت أنواع البضائع التي كانت تنقل من الهند إلى تلك البلاد.
ويبدو أن أهل بلاد العرب والمشرق قد أقبلوا على الذهب والفضّة والعاج والحجارة الكريمة، والملابس القطنيّة وقد استطابوا التوابل والرز واستلطفوا البخور (العود الهندي) والكافور والذّرور ونوعاً من النّثاث (Anjana) للوقاية من العين، كما استحسنوا خشب الهند وحديدها الذي قدمه العرب في صنع السيوف. وقد استملح أهل الهند بدورهم الخمرة، والفواكه والأسماك المجفّفة، والحرير والعطور، والملابس والأملاح والسكر. وكانت هذه السلع تبلغ الهند من بلاد العرب والشرق الأوسط عبر ثلاث طرق نشطت فيها الحركة وتطوّرت الموانىء خلال العهود الفيدي والهندوسي والموري والكوشاني، وهي:
* ـ الطريق البحرية التي تصل موانىء غربي الهند مثل باريقازا (Barygaza) وكلينه (Kalinea) وسميلا (Simylla) وكارورا (Carruera) بساحل عدن، ومن موانئه تواصل السفن سيرها عبر البحر الأحمر لتصل إلى «أيلا» (Aela)، ومنها تحمل البضائع إلى «بترا» (Petra) المدينة التجارية المزدهرة.
* ـ الطريق البحرية التي تصل ميناء باريقازا أيضاً وبربريكون (Barboricon) على الساحل الهندي الغربي بميناء قرها (Gerrha) على الضفة العربية من الخليج الفارسي، ثم يتواصل سير السفن إلى مدينة «أبولوكس» وهي الأبلة في الكتب الإسلامية، ومنها تنقل بضائع الهند برّاً إلى بترا (Petra)، كما ينقل الجزء الآخر إلى «أنطاكية» عبر الطريقين الكبيرين المحاذيْن للرّافدين.
* ـ أما الطريق الثالثة فبريّة. وقد نشطت خاصة بعيد غزو الاسكندر للهند سنة 326 ق.م. عبر جبال هندوكوش. وانتشرت القوافل في هذه الطريق تنقل من الهند وإليها شتّى أصناف البضائع عبر بلوشستان وبلاد فارس. راجع S.G. Ghurye, Vedic India, Bombay, 1979, pp.244 - 247.

(161) راجع فيليب حتّي، تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، ترجمه عن الإنكليزية جورج حداد وعبد الكريم رافق وجبرائيل جبور، بيروت، دار الثقافة 1958م، ص 65.

إلا أننا نجد فرقاً عظيماً بين فلسفة التناسخ البراهمانية والمقالة النصيرية، فصفة الإله البراهماني لا تناسب صفة الله عند النصيرية، وكذلك طرق الخلاص في العقيدة البراهمانية لا نجد لها صدًى في خلاص النصيرية. ولئن كان الترابط محكماً بين المقولة الدينية والمقولة البشرية في التصور النصيري، فإنّ ذلك يختلف عن «وحدة الكون في البراهمانية»، وينبو من العقيدة النصيرية رأي في تصنيف الحياة وترتيب الوجود وإن أطلق المؤمن في الكون بعد تمام إيمانه.

ولعل الاختلاف الأساسي بين التصور البراهماني وفلسفة النصيرية يتضح في صفة تجريب الفرد. ففي الديانة الهندية تبقى فلسفة التناسخ تجربة فردية روحية أساسها إلغاء العالم. وأما تجربته في العقيدة النصيرية فتجربة جماعية، طائفية، لأن أساسها هو مقاومة الضدّ. وليس الضد هم أبناء الملل والنحل المخالفة. لذلك تبدو صيرورة الفرد في العقيدة البراهمانية صيرورة روحانية (Spiritual Being)، في حين تكون عند النصيرية «صيرورة جماعية» (Relational being).

وعلى كثرة جوانب الاختلاف، فالأصل في فكرة التناسخ ثابت في كلا التصورين وهو اعتبار حياة الفرد في الحاضر من جنس إنجازه في حياة سابقة.

والمرجّح بعد هذا أن عقيدة التناسخ كما صاغتها الديانات الهندية قد بلغت **مجملة** ـ ولا شك ـ بلاد العراق والشام، وانضمت إلى العقائد الأخرى التي وجدتها هناك، وأثّرت في الفكر الهامشي الغالي مع غيرها مما وجدت في نسيج الثقافة ببلاد العراق، ولا ندعي أن النصيرية والغلاة عموماً قد أخذوا عقيدة التناسخ عن الهنود. إن هو إلا تأثّر بمجمل عقديّ، للمقالة الهندية فيه مكان.

وهو ما يلفتنا إلى مقالتين أخريين في التناسخ يمكن ـ مبدئياً ـ أن نردّ إليهما عقيدة التناسخ عند النصيرية. وهما مقالة العبرانيين من ناحية، وما جرى عن أفلوطين خاصة من الآراء، وتسرّب إلى ذلك المجمل العقدي والنسيج الثقافي ببلاد العراق والشام.

تبدو مشكلة التأثر بالمقالة **العبرانية** متشعبة ومستعصية الحل، ولكن وجود الرصيد العبراني في منطقة الكوفة، وإقامة آلاف من اليهود بها في القرن الرابع الهجري يدلاّن على معرفة الغلاة بعقائدهم، وتأثّرهم بها. ونكتفي لذلك بالتنبيه إلى باب من أبواب البحث.

تذكر ڤبريال سد ـ رجنا (Gabrielle Sed - Rajna) صاحبة مقال قبّالة في دائرة المعارف الكونية (Encylopaedia Universalis)[162] انتقال تدريس العلوم الباطنية العبرانية من فلسطين إلى مركز باب بين القرن 3هـ/7م. وتشير إلى أن مشاغل التدريس لم تتغير، وبقيت قضية المركبة من أبرز المسائل هناك. ويمثّل هذا الانتقال في نظرنا سبباً من أسباب اطّلاع الغلاة في الكوفة خاصة على عقائد الباطنية والعبرانية.

ونظن أن كتاب «زوهار» (Zohar)[163] المتأخّر قد فصّل تلك العقائد الباطنية في المركبة وغيرها من مشاغل القبالة.

يذهب المصنف فيه إلى أن الربّ خلق كل الأرواح منذ البداية في الصورة التي ستبدو في هذا العالم، وتأمّل فيها فرأى أن منها آثماً، وعند قضائه أمر النزول استدعى الربّ الروح وأمرها أن تختلف إلى بعض المنازل، فاستسمحت النفس في البقاء في عالمها دون النزول، فأجاب الربّ بأنّها خُلقت أصلاً للنزول إلى هذا العالم. فأطاعت الروح، ونزلت كرهاً[164]، ولكنه تعالى لم يترك أمرها في الكون سدى، وإنما أعطاها الشريعة ليهديها إلى الخلاص. فيظهر أن النفس

---

(162) راجع Gabrielle Sed - Rajna, art, Kabbale, in Encyclopaedia Universalis, France, 1988, vol.10. pp.752 - 754.

(163) ظهرت أسفار هذا الكتاب بين أواخر القرن 12م وأوائل القرن 13م بأسبانيا. وقد نشر أقسامه تدريجياً موسى بن سام توف (Moses ben Shem Tov de leon) (ت. 1305م)، وهو من أبرز المتصوّفة اليهود في تلك الآفاق. ولئن لم يكشف عن اسمه، فإن كاتب مقال «زوهار» في دائرة المعارف اليهودية يذهب إلى أنه موسى بن سام بعينه، ويرجّح أن يكون التصنيف بين 1270 و1300م.

(164) راجع: Encyclopedia of Religion & Ethics, p.436.

في التصور «القبالي» لم ترتكب إثماً في أصل عالمها العُلْوي، ولا وجود لمبدإ الخطيئة الأولى[165]، ولكنها مع ذلك نزلت إلى الأرض كرهاً، ويضحي أصل التناسخ في التفكير القبالي استعداد النفس بالقوّة لارتكاب الآثام والذنوب.

وفعلاً تمثل المرحلة الأرضية جدلية تنقل الروح بين الهيئات والأجسام. والإنجاز الفردي، فيذهب التفكير القبالي إلى أن هيئة الفرد الخلقية وما سواها تكون من جنس عمله الأخلاقي واتباعه للشريعة (ومقابله هو الميثاق في التصوّر النصيري)، ويعتقد القباليون أنّ الروح تنتقل بين سائر أنواع الجماد والنبات والحيوان والإنسان، بل إنهم يذهبون إلى القول بقانون التشكّل في المثل». وفي ذلك إقرار بصفة العدل الإلهي.

ويذهب القباليون، في مسألة الخلاص، إلى «ظهور القائم» أو «المسيح»، ويشترطون في ذلك أن يندثر الإثم، ويتغلّب الخير على الشرّ بين الناس[166]، وظهور المسيح مرتبط بطهارة الكون من «الضدّ» أي الإثم والشيطان.

ومع هذا لا ينكر القباليون أمر المعاد، فروح الخبيث خالدة في جهنّم، وروح المؤمن في عَدْن.

لقد ظفرنا بكل هذه المقالات في عقيدة النصيرية، المنصوصة في كتاب الهفت الشريف، وكذلك الصّراط. والغريب أننا وجدنا تماثلاً تاماً في نزول الروح إلى الأرض بلا ذنب سوى أنها أرادت البقاء قرب الله. ولولا أن أشار مصنف «زوهار» إلى مصادره الخفية لقلنا بتأثير النصيرية في التصوّف اليهودي اللاحق.

تعود أصول العقائد في زوهار إلى مصادر خفيَّة، تتصل بسفر آدم وسفر حانوك[167]، وتتصل حتماً «بمسألة المَرْكبة» (Merkabah) في التفكير الصوفي اليهودي، ونعني بذلك مذاهب أوائل شيوخ اليهود في تأويل العرش والخلق،

(165) راجع: .Encyclopedia of Religion & Ethics, 437

(166) راجع: .Encyclopedia Judaica, X. 619, ligne 4

(167) راجع نفسه، ج XVI، ص 1201.

والكائنات السماوية تأويلاً باطنياً رمزيّاً، وتأويلاً صوفياً.

وقد كان لاكتشاف مخطوطات قمران[168] أهمية كبرى في دراسة أصول التفكير القبالي خاصة والتصوّف اليهودي عامة. وقد وجّهت بعض الأناشيد في مخطوطات قمران إلى القول بأن مصنّف «زوهار» قد أفاد من أصول التصوف اليهودي.

إن هذه الملاحظات قد وجهتنا إلى السؤال عن أثر عقائد العبرانيين الأوائل في قول الغلاة الهامشيين بالتناسخ؛ ولئن تمّ القطع قبلنا بأخذ التشيع عموماً فكرة المهدوية والرجعة عن الإسرائيليات، فإن الأمر في التناسخ أقل ثبوتاً، ونظنّ أن تكون الفرق الهامشية الغالية قد استلهمت عقائدها في التناسخ من النسيج العقدي حيثما كان في بلاد العراق أو الشام أو فارس. وهو نسيج يبدو فيه الجدل العبراني وعقائد القباليين والغنوصيين حاضرة.

ويظهر اعتماد النصيرية على **أفلاطون**[169] (427 ـ 347 ق.م) في بعض مصنفاتها أو المنسوبات إليها. وتشدّنا فقرة من المحاورات لسقراط يبدو فيها تماثل بين عقيدة النصيرية ومقالات الحكماء في التناسخ:

«ما هي إذن هذه الطبائع التي تتكلم عنها يا سقراط؟ ـ مثلاً أولئك الذين مارسوا بِشَرَهٍ الفجور والسُّكر، أولئك لم يقيموا الدليل على كبح أنفسهم، تدخل نفوسهم بالطبع في صور الحمير أو ما يشبهها من حيوانات. ألا تعتقد بهذا؟ ـ تماماً! وفي الواقع إن هذا طبيعي جدّاً ـ أما أولئك الذين فضلوا الظلم والطغيان والسّلب فإنهم يعودون في صورة ذئاب وصقور وحداء، أم هل لدينا

---

(168) اكتشفت هذه المجموعة في بعض المواضع غربي البحر الميت، وخاصة في قمران، سنة 1947 وسمّيت (Dead Sea Scrolls). وفي نفس السنة اكتشفت مخطوطات قبطية غنوصية التفكير أيضاً بناحية نجع حمادي بالصعيد المصري، وهما معاً مصدر فذّ لدراسة ملامح التفكير الديني اليهودي ـ المسيحي في العهود الأولى.

(169) نجد في النصوص النصيرية ذكراً صريحاً **لأفلاطون** وثناء عندهم على حكمته. راجع مثلاً.

مصير آخر لمثل هذه النفوس؟ قال سيبس: كلاّ، إنَّ هذا حسن: إنه مصيرهم مثل هذه الصّور - واستأنف قائلاً: أليس واضحاً وضوحاً تاماً بالنسبة إلى كل حالة من الحالات أن مصير النفوس يطابق المشابهات التي تلائم عملها»(170).

ولم يحد **أفلوطين** (205 - 270م) أحد أعلام مدرسة الاسكندرية عن هذا التصور الأفلاطوني لحقيقة الروح وصفة تنقّلها بين الأبدان على قدر عمل الإنسان في الحيوات السابقة. وأكد أن الروح تجازى على ما تأتي من السيئات بالتنقل بين الأبدان أولاً، ثم بالتشكل في سائر أصناف الحيوان والنبات حتى الارتقاء إلى المراتب الإنسية ثانية(171) ويفرد أفلوطين موضعاً هامّاً لبيان وجه العدل في التناسخ وهو مبدأ «التشكل في المثل»(172).

ويبدو أنه كان للجدل في مسألة الروح والنفس والتناسخ أهمية كبرى في الأطروحة المسيحية الجديدة، وقد اتّسعت دور العلم والتبشير لبيان تعاليم الدين الجديد نقضاً للرؤية اليونانية(173).

إن هذه الملاحظات قد سمحت لنا بإدراك حدود التشابه بين مقالة

---

(170) أفلاطون، فيدون، ترجمة نجيب بلدي وسامي النشار وعباس الشربيني. ط1. الاسكندرية 1961، ص 63. الفقرة الثانية. ويعتبر البيروني (ت. 440هـ/ 1048م) أن نسبة التناسخ إلى أفلاطون من خرافات فيتاقورس (تحقيق ما للهند، حيدر آباد، 1958، ص 49)؛ ويشكّك بيرسن (Pearson) في ذلك محتجاً باختلاف النقاد. راجع: Encyclopedia of Religion and Ethics.

(171) راجع تساعات أفلوطين (The ENNEADS). نقلها إلى الانجليزية ستيفان ماك كنا (Stephen Mac Kenna): 111: 4/ 2. الفقرة الأخيرة، وكذلك IV: 3/ 24.

(172) راجع: The Enneads: III, 2/13

(173) يشير بلانك (Planque) إلى أن الأفلاطونية المحدثة قد أضحت في عهد قسطنطين فرقة دينية بحقّ وقد تخلّل نظرياتها بعض الرموز الغريبة. ثم إنّ جوليان «الساحر» قد اشتدّ أمره في القرن الرابع للميلاد، وقد كانت له في الروح أقوال غريبة أيضاً. راجع، J.R. Planque, G. Bardy, The Church in the Christian Roman Empire. Translated by ERNEST Messenger, p.230 - 31. كما انشقت عن الكنيسة فئة في أنطاكية اعتقدت بتناسخ الأرواح، وكانت تلبس أردية صفراء راجع فيليب حتّي، المرجع المذكور، ص 410، وكان على الكنيسة أن تناظر كل هؤلاء.

النصيرية في التناسخ والعقائد الأخرى من هندية ويونانية قديمة وعبرانية، وغنوصية، ولكننا لا نجرؤ على القطع بهذه الملاحظات العامة في التأثير المباشر لكل من تلك العقائد في المقالة الغالية الهامشية عموماً والنصيرية خصوصاً. ونُرجّحُ أن تلك العقائد المختلفة قد مثلت في بلاد العراق، منذ الفتح، جزءاً من المركب العقدي، والنسيج الثقافي. وليس من المستبعد أن ترتدّ أصول العقائد النصيرية في التناسخ، كما ارتدت في قولها بالغلوّ في الإمام، إلى ذاك النسيج الثقافي، وذلك المركّب العَقَدي.

وليس القول **بتأويل الشرائع وحمل العبادات على أنها أسماء رجال** واستحلال المحرمات وتحريم المحللات إلا مثال آخر لهذه الظاهرة. والمعلوم من مرويات الإخباريين أن أول من قال بهذه المقالات هو المُغيرة بن منصور العجلي قتله خالد القسري سنة 119هـ/ 737م بسبب خروجه داعياً إلى عقيدته بظهر الكوفة[174]. وتبعه في مقالته أبو منصور العجلي وزاد عليها بأن قال: «إن النبوة والرسالة لا تنقطعان»[175].

إن المقالة المنسوبة إلى محمد بن نصير هي بالفعل استمرار لمقالة المغيرية والمنصورية وهي استمرار بصفة أخص للمقالة الخطابية، مما يدل على أن هذه العقائد «الشاذة» والهامشية بغلوها قد وجدت شيئاً من السيادة بين منتحلين لها آمنوا بها، وتشبّثوا وعملوا بها في حركاتهم المناوئة للسلطان، وللمركزية الناشئة. والمهم ـ مع هذا ـ أن ننظر في الأصول التي ترجع إليها هذه العقائد من غير الإسلامية المرتفعة. وإذا علمنا أن استحلال الشرائع والتحليل للمحارم يعود كله إلى تأويل الآيات تأويلاً خاصاً، علمنا أن ذلك يعود إلى **الغنوصية** المنتشرة في بلاد العراق. والمعلوم أن رجال الكنيسة قد اضطهدوا أهلها فساعد ذلك على انتشارها ـ وإن خفية؛ ويُذكر أنهم تشعبوا إلى فرق،

(174) راجع الشهرستاني، الملل والنحل، صحّحه وعلق عليه أحمد فهمي محمد، بيروت [د.ت] ج1، ص 180 ـ 181.

(175) راجع الملل والنحل، ص 181 ـ 182. انظر تعليل جابر عبد العال الحيني في «حركات الشيعة المتطرفين» ص 53.

أهمها أربع: فرقة تزعمها سيمون الساحر (Simon Le Magicien)، وفرقة تدعى الأشورية، وقد خالطتها **الزرادشتية**؛ وثالثة تُنسب إلى الاسكندرية وبرز من أعلامها بازيليدز (Basilides) وفالنتين (Valentin)، وتسمى الرابعة المعتزلة بمعنى المنشقة؛ في حين ظهرت فرقة خامسة استندت كثيراً إلى الأناجيل وتدعى الفرقة الآسيوية(176).

والجامع بينها كلّها أصلان عامان:

1 ـ تأويلها للنصوص الدينية المسيحية والعبرية والزرادشتية على غير مقتضى المنصوص؛ وكان ذلك باباً واسعاً إلى التشريع بمقتضى الحاجة الآنية التي تهم أصحاب العقيدة.

2 ـ اعتبار الملاذ حاجة مطلوبة متى كان ذلك مفيداً في الاجتماع محقّقاً لتوحيد الناس ممكناً للحركات الاجتماعية من تحقيق الغاية السياسية. وطبيعي في ظنّنا أن يستلهم الهامشي الغالي في دار السلام (العراق) مقالته من جماعات كانت بدورها هامشية، وقاومتها سلطة الكنيسة.

إن هذه الملاحظات تدل بإيجاز عميق على سلطان **«النص الثقافي»** على نفوذ العقيدة الإسلامية المنصوصة بعبارة القرآن. والسؤال الآن هو لِمَ رجُحَ سلطان «النص الثقافي» على نفوذ العقيدة الإسلامية الدنيا؟ أو بِمَ نعلّل ـ من أحوال المجتمع الاسلامي ـ اقتناع فرقة من الناس بشواذ العقائد، وإن حرصت على أسلمتها بالتشيع؟

---

(176) راجع Serge Hutin, Les Gnostiques, Paris, P.U.F. 4ème Edition 1978; Etienne Drioton; George Contenau; J. Duchesne - Guillemin, Les Religions de L'Orient ancien, Paris. FAYARD, 1957. pp.127 - 138.

3
بِمَ نعلل نشأة الفرقة الهامشية من خلال النصيرية؟

يبدو من بحث فان فلوتن (Van Vloten) في السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات أن السبب في نشأة عقائد الشيعة الغالية أحياناً مثل السبئية والكيسانية والهاشمية والخرمية والرّاوندية.. إنما يعود إلى الوسائط التي توسّل بها العرب المسلمون للانتشار في البلاد المفتوحة، والضنك الذي عانت منه تلك الجماعات أيام الأمويين(177). ولئن كنا نرى في مقالته كثيراً من الوجاهة فإن الفترة التي تعنينا حين نشأت النصيرية تراجعت فيها الفتوحات، واعتاض عنها السلطان **بالصوائف**؛ وطرأ على سلطة الخليفة في القرن 4هـ/ 10م تغير أصلي بِحَدَثِ البويهيين سنة 334هـ/ 945م؛ ونال العامة من سياسة المال والواقفين على الجباية ضنك حبّب إليهم منافرة السلطان ومعاضدة الخارج. ولا غرابة في أن تصحب المنافرة عقائد غريبة أحياناً تثور بها العامة ويستنهض بها المظلوم، وإلى هذا يعود بعض الأسباب في نشأة الهامشي.

نشأت النصيرية في الكوفة في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري. ولا شك في أن بعضاً من أتباع محمد بن نصير كانوا من بني نمير حتى سُمّيت الفرقة أحياناً **بالنُّمَيرية**. إلا أننا لا نجرؤ على القطع بمعرفة كل الأتباع إلى أي قبيلة ينتمون، وأي مهنة يصطنعون، والمرجّح من خلال تتبعنا لتاريخ الفرقة أن تلك العقائد الغالية قد سرت في شتى أصناف العامة.

وخاصة منهم الفلاحين وصغار المزارعين. ولئن نقل ابن حوقل أن بني نمير قد قدموا الجزيرة سنة 358هـ/ 968م(178)، وأخبر مسكويه(179) أنهم أقاموا قرب حرّان وانتشروا إلى أطراف الموصل، فإن قدومهم لم يكن من الجزيرة العربية وقتذاك، على الأرجح، وإنما كان مجرد انتقال من السّواد إلى الجزيرة بسبب المعاش.

---

(177) راجع فان فلوتن (Van Vloten). المرجع المذكور، ص 21 ـ 56.

(178) راجع ابن حوقل، كتاب صورة الأرض، ط 2. ليدن 1938، ص 228.

(179) راجع مسكويه، تجارب الأمم، ج3، ص 176 ـ 177.

ولئن لم تظهر حركة نصيرية عاصية، فإن بعض الدلائل تشير إلى أن بعض النميرية أبان عن عقيدته بمقاومته للعباسيين أيّام المعتزّ (252 ـ 255هـ/ 866 ـ 868م)[180]، ويظهر أن الحمدانيين قد اصطنعوهم، وقد فخر شاعر النصيرية الخصيبي بقربه من سيف الدولة؛ ويذكر متأخروهم أن الدولة الحمدانية هي دولة نصيرية[181] وينقل السمعاني (ت. 562هـ/ 1166م) أن النصيرية قد كانت في قرية **الحديثة على الفرات**، وأن بهم تعصباً شديداً لعقيدتهم حتى كادوا يقتلون عابر سبيل اسمه عمر[182].

إن المواطن التي تهمنا ممّا أبنّا هي سواد الكوفة وموضعها من بلاد العراق والبلاد المتاخمة لها؛ بحيث يمكن الوقوف على مشاغل السكان في المعاش والديانة.

يذكر في **الكوفة** خمسون ألف عائلة من ربيعة ومضر، وستة آلاف عائلة يمانية وأربعة وعشرون ألف عائلة أخرى[183] وذلك سنة 314هـ/ 927م. وينقل الصولي أن بني أسد وبني الأشعث والمقيثين، وبني حمان، هم وجوه القبائل المستقرة بالكوفة[184]. ولو قارنّا بين خطط الكوفة عند تمصيرها[185] وما ذكره الصولي أبو بكر (ت. 335هـ/ 946م) لوجدنا تطوّراً واضحاً، مع بقاء الغلوّ في الكوفة من أواخر القرن الأول الهجري حتى ظهور النصيرية في منتصف القرن 3هـ/ 9م.

---

(180) ويظهر أنّ بني نمير قد كانوا في القرن 4هـ/ 10 قرب حرّان وبلغوا الموصل. راجع مسكويه تجارب الأمم ج3، ص ص 176 ـ 177.

(181) راجع الطويل، تاريخ العلويين، ص 251 ـ 262.

(182) راجع السمعاني، الأنساب، تحقيق وتقديم عمر البارودي، ط1 بيروت 1408هـ/ 1988م، ج5، ص 499.

(183) راجع البّراقي، تاريخ الكوفة، ص ص 122 ـ 123. ذكره الدوري تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص 30.

(184) راجع الصولي، أخبار الراضي بالله والمتّقي لله من كتاب الأوراق. عني بنشره ج. هيورث. دن. ط3، بيروت 1403هـ/ 1983م، ص 215.

(185) راجع اليعقوبي، كتاب البلدان. ط1. بيروت 1408هـ/ 1988م، ص 74 ـ 75.

ولا يسع أن نردّ الغلو إلى عدم استقرار الإسلام في كِنْدة ومضَر لأنهما أخضعتا بحد السلاح، وكان منهما الامتناع عن أداء الزكاة إلى أبي بكر، وفيهما ظهر ادّعاء النبوة...[186] فلا شك أنه بقي عند البعض شيء من الغضب ساعد على منافرة الأمويين والانتصار لعلي بن أبي طالب والعلوية من بعده، ولكن شبهة **الثأر من الإسلام بالغلوّ بعيدة في نظرنا**[187]. ويعتبر انضمام بعض الفقهاء أمثال موسى بن أبي موسى الأشعري (ت. بعد 66هـ/ بعد 685م) إلى حركة المختار إشارة مفيدة في هذا الباب[188].

وقد أشرنا في ما مضى إلى وجود يهود بالكوفة، وعدد من أهل المسيحية، ونبهنا إلى تأثر الناس هناك بالمجوسية، والحِرْنانية، فضلاً عما حملته قبائل العرب من العقائد القديمة.

وعلى الرغم من سيادة الإسلام في الكوفة وانتشار العلوية فيها، فإن هذه الأجناس قد قرّبت بينها شؤون الحياة وإن فرّقت العقائد، والتحمت معاً بما يحوج المعاش، ويقتضي طلبه. وكان كلّ صنف من هذه الأجناس حمّالاً

---

(186) حول ادّعاء النبوّة ونسب المدّعين، راجع، الواقدي، كتاب الرّدة ص ص 48 ـ 53.

(187) وهذا نقيض ما ذهب إليه جابر عبد العال الحيني، راجع حركات الشيعة المتطرفين، ص 17 ـ 18.

(188) جاء في تاريخ الطبري: «قال أبو الأشعر. لما جيء بالكرسي كان أول من سدنه موسى بن أبي موسى الأشعري، وكان يأتي المختار أول ما جاء ويحفّ به لأن أمّه أم كلثوم بنت الفضل بن العباس بن عبد المطلب. ثم إنه بعد ذلك عتب عليه فاستحيا منه، فدفعه إلى حوشب البُرسُميّ، فكان صاحبه حتى هلك المختار». راجع حوادث سنة 66 ط2. بيروت 1408هـ/ 1988م، ج3 ص 477. وبهذا الخبر يردّ ما رواه ابن حجر العسقلاني في التعريف بموسى بن أبي موسى الأشعري وخاصّة وفاته بعد أن رماه علج بسهم في عجزه وهو ساجد. ويروي ابن حجر: «ثم ظفر أبوه بالعلج الذي رماه فقتله». راجع تهذيب التهذيب ط2. بيروت 1413هـ/ 1993م، ج5، ص 581. ويذكر ابن حجر نفسه في ترجمته لأبي موسى الأشعري اختلاف الناس في تقدير سنة وفاته. فمنهم من قال سنة 42هـ/ 662م، ومنهم من قال سنة 44هـ/ 672م، أو سنة 50هـ/ 670م، أو سنة 51هـ/ 671م أو سنة 53هـ/ 672م، وفي كل الأحوال لا يمكن أن تكون وفاة الابن في حياة أبيه. راجع ابن حجر، التهذيب، ج3، ص 234 ـ 235.

لعقائده نزّاعاً إلى تقاليده، يقف بها عند المقبول لا يتجاوزه، فينشىء هذا الاختلاط شيئاً من «الإجماع الثقافي» الذي يهوّن حدّة الاختلاف في الاعتقاد؛ وهنا مداخل العقائد إلى بعضها بعضاً، ومنافذ الدعاة إلى الناس للمظاهرة. ومن هذه المنافذ دخلت الدعوة القرمطية إلى المستجيبين، ومنها أيضاً بلغت جمهور الزنج في سواد البصرة، وبهذه الفئات والأجناس اختلطت العلوية، وإياها عنت عندما خاطبت، فلا غرابة أن نُرجِع شيئاً من عقائد النصيرية وأصحاب الغلو إلى هذه التربة الدينية والثقافية المتنوعة بمكوّناتها وآرائها.

إلا أن الحامل الحقيقي على نشأة النصيرية الغالية، والفرقة الهامشية إنما يكمن في ما يعانيه أصحاب هذه العقائد من شتى صنوف الظلم، وما وقفوا عليه من التناقض بين ما ادّعاه القائم على الشرع وما نفّذته يده؛ وأصل ذلك الاستبداد الراجع إلى حب التملك من الرعية ونشر السلطان وإعزاز الجانب وبسط الشوكة بمقتضى الحال. ولما كان ذلك كله عاطلاً بلا استئثار، مردوداً بلا قهر ضعيفاً بلا مال، ناشزاً بلا سطوة أو وثبة، كانت سيادة الخليفة على قدر قهر الناس، ورفعته على قدر ضعفهم، وترفه على قدر جوعهم، وتملّكه الأراضي على قدر خلائهم وعظيم عدمهم. لذلك يبدو لنا من المفيد أن ندرس جور الخلفاء وعمّالهم من خلال مسألة الأرض والسياسة المالية تحديداً، دون إنكار ما يقوم به الظلم من سائر الوجوه.

لا ترجع الأرض إلى السلطان أيّاً كان فتحها، ويذكر الصابي أن الوزير علي بن عيسى قد كتب إلى عامله على منطقة الصلح: إن السواد فتح عنوة، وهو فيء المسلمين[189]، ويعرض البلاذري لأحكام أراضي الخراج مشيراً إلى حق المسلمين فيها.

«قال بشير بن غياث، قال أبو يوسف:

إنما أرض أخذت مثل السواد والشام، وغيرهما فإن قسمها الإمام بين من

---

(189) راجع الصابي، تحفة الأمراء بتاريخ الوزراء. نشره هـ. ف. آمدروز، بيروت، [1322هـ] 1904م، ص 338 ـ 339؛ 340 ـ 343.

غلب عليها فهي أرض عشر وأهلها رقيق، وإن لم يقسمها الإمام وردّها إلى المسلمين عامة، كما فعل عمر بالسواد، على رقاب أهلها الجزية، وعلى الأرض، وليسوا برقيق، وهو قول أبي حنيفة، وحكى الواقدي عن سفيان الثوري مثل ذلك وقال الواقدي: قال مالك بن أنس وابن أبي ذئب: إذا أسلم كافر من أهل العنوة أقرّت أرضه في يده يعمرها ويؤدي الخراج عنها ولا اختلاف في ذلك. وقال مالك وابن أبي ذئب، وسفيان الثوري، وابن أبي ليلى: على الرجل يسلم من أهل العنوة الخراج في الأرض والزكاة من الزرع بعد الخراج، وهو قول الأوزاعي. وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا يجتمع الخراج والزكاة على رجل» (. . .) وقالوا: إذا عطّل رجل أرضه سنتين ثم عمّرها أدّى خراجاً واحداً، وقال أبو شمر: يؤدي الخراج للسنتين.

وقال أبو حنيفة وسفيان ومالك، وابن أبي ذئب، وأبو عمرو الأوزاعي: إذا أصابت الغلاّت آفة أو غرق سقط الخراج عن صاحبها. وإذا كانت أرض من أراضي الخراج لعبد أو مكاتب أو امرأة فإن أبا حنيفة قال: عليها الخراج فقط، وقال سفيان وابن أبي ذئب ومالك: عليها الخراج وفيما بقي من الغلة العشر»[190].

وتلخّص هذه الأحكام الأسس التي تجبى عليها أموال الأراضي، ولكنها جباية قائمة بحق العاملين على تلك الأراضي، أو المالكين لها. وإذا ظهر الاختلاف بين موسّع على العمال ومضيّق، فإن ذلك راجع إلى تقدير الحال واعتبار الزمان، واشتراط المصلحة. ولم يقل أحد من الفقهاء ـ فيما نعلم ـ بجواز ملكية السلطان لهذه الأراضي، ولا بحرية التصرف فيها دون القيود المنصوصة. ويذكر القلقشندي أن إدارة الأراضي والتصرف فيها أيام العباسيين كان تصرفاً حسب المركز والوجاهة وغير ذلك من وسائل النفوذ[191].

وقد استخرج عبد العزيز الدّوري أصناف الأراضي ونبه تنبيهاً وجيزاً معمقاً

(190) راجع البلاذري، فتوح البلدان، ص 433 ـ 434.

(191) راجع القلقشندي، صبح الأعشى، ج14 ص 124.

إلى أن السلطان قد تصرّف فيها بلا قيد، ولا مراعاة لأحكام الشريعة أو مصالح الناس. وهذه الأصناف هي: الضِيَاع السلطانية؛ والإقطاعات؛ وأراضي الملك؛ وأراضي الوقف؛ والأراضي المشاعة[192]. ويمكن لنا أن نستنتج من أخبار العباسيين وأحداث القرنين 3هـ/ 9 و10م ظاهرتين:

1 ـ عمد الخليفة المتولّي إلى ميراث الهالك أو المخلوع وإن غصباً. ويكفي أن نذكر ما رواه ابن العبري في خبر القاهر (320 ـ 322هـ/ 932 ـ 934) قال:

«وتشاغل القاهر بالبحث عمّن استتر من أولاد المقتدر أحضر القاهرُ أُمَّ المقتدر عنده وكانت مريضة قد ابتدأ بها استسقاء فسألها عن مالها فاعترفت له بما عندها من المتاع والثياب ولم تعترف بشيء من المال والجواهر. فضربها أشد ما يكون من الضرب، وعلّقها برجلها وضرب المواضع الغامضة من بدنها. فحلفت أنها لا تملك غير ما أطلعته عليه. وصادر جميع حاشية المقتدر وأصحابه ووكّل على بيع أملاك أمّ المقتدر، وحلّ وقوفها فبيع جميع ذلك»[193].

ويبدو من شهادة المؤرخين أن أراضي السلطان قد اتّسعت بالشراء وغيره فكان منها في سواد الكوفة والبصرة وواسط، وغيرها. وفي ما ذكره علي بن عيسى في جريدته سنة 306هـ/ 918م ما يدلّ على عظم خراجها[194].

---

(192) راجع الدوري تاريخ العراق الاقتصادي، بيروت 1974، ص ص 37 ـ 50.

(193) راجع ابن العبري، مختصر تاريخ الدول، ص 276.

(194) بلغ خراج الأراضي الخاصة 516,447 ديناراً وخراج الأراضي الفراتية 617,126 ديناراً والأراضي العباسية 144,760 ديناراً (باستثناء واسط)، وخراج الأراضي المستحدثة 289,036 ديناراً راجع: الدوري، نفسه، ص 38.

2 ـ الإقطاع، وهو «أن يقطع السلطان رجلاً أرضاً فتصير له رقبتها وتسمّى تلك الأرضون قطائع»(195).

وفي كتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشي (ت. 203هـ/ 818م) أن أول من أقطع الأرضين هو عثمان، «ولم يقطعها أبو بكر ولا عمر ولا علي»(196)، ويبدو أن للإقطاع أحكاماً وشروطاً(197) يفهم أصلها من أخبار ذكرها القرشي في كتاب الخراج، والمجمل ألا تكون القطائع من أرض الجزية، ولا يجري إليها ماء الجزية(198).

«عن محمد بن عبد الله الثقفي قال: كان بالبصرة رجل يقال له نافع أبو عبد الله.. وكان أول من افتلى الفُليّ بالبصرة، فأتى عمر رضي الله عنه فقال: إنّ بالبصرة أرضاً ليست بأرض الخراج ولا تضرّ بأحد من المسلمين، قال: فكتب إليه أبو موسى يعلمه بذلك ويخبره: إنه أوّل من افتلى الفُليّ بالبصرة، فقال: ازرعها لخيلي، قال: فكتب عمر إلى أبي موسى: إذا كانت ليست تضر بأحد من المسلمين، وليست من أرض الخراج فأقطعها إياه»(199).

والمفهوم من خبر عمر بن الخطاب أن الإقطاع لا يبقى في العَقِبِ إلاّ أن تكون من الأرض الموات التي استمر مقطعها في إحيائها(200). وفي ما عدا ذلك فإنها لا تورث البتة، سيما إذا لحق بها ممن أُقْطِعَها تحجيرٌ(201)، لأن المبدأ هو

(195) راجع أبو عبد الله الخوارزمي، مفاتيح العلوم، صححه عثمان خليل، ط1. [القاهرة] 1349هـ/ 1930م ص 39.

(196) راجع ابن آدم القرشي، كتاب الخراج، صححه أحمد محمد شاكر، القاهرة، المطبعة السلفية 1347هـ [1928م] ص 79. ولكن في الكتاب أخباراً أخرى تناقض ما ذكرنا بأن أبا بكر أقطع الزبير أرضاً ما بين الجرف إلى قناه (ص77)، وكذلك أقطع عمر بن الخطاب علياً (ص78)، وأن رسول الله أقطع رجلاً أرضاً وتركها عمر بيده (ص78).

(197) راجع ابن سلام، كتاب الأموال، ص ص 347 ـ 371.

(198) راجع يحيى بن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص 78.

(199) راجع يحيى بن آدم القرشي، المصدر المذكور، ص 79.

(200) راجع ابن سلام كتاب الأموال، ص 366.

(201) راجع ابن سلام، كتاب الأموال، 362.

الأرض للعامل عليها[202].

إلا أن العباسيين في القرن الرابع الهجري خاصة، قد أقطعوا القطائع لمن شاؤوا، فملّكوا بعض الوجهاء بغير نظر إلى أصل القطع، ولا شك في أن التمليك يقتضي التوريث. ثم إنهم أقطعوا القطائع بضمان لخدمتها، مقابل إيجارها؛ وعندما تحدث ضائقة فإنَّهم لا يتورّعون عن بيعها. وإذا اشتد إفلاس الخزينة فإن الخليفة يسترجع هذه الإقطاعات، وتسمّى المرتجعات، ونعلم أن شغب الجند للحصول على أرزاقهم قد أحوج الخليفة إلى بيع الأراضي السلطانية مثلما حدث بوساطة الوزير ابن مقلة سنة 317هـ/ 929م؛ وكذلك لما وُلّي المقتدر كَلّف علي بن العباس النوبختي (ت. 329هـ/ 940م) ببيع الضياع السلطانية، وقد جنى من ذلك أموالاً طائلة[203].

وانضاف إلى هذا التصرّف في الأرض بما لا يناسب مصالح المسلمين، وسيادة الدولة في أن ما أضحى يُعْطَى إلى الوزراء من إقطاعات مقابل خدمتهم، ويذكر ابن الجوزي أن الوزير يقطع عند الاستيزار، وترتجع منه القطائع لتسلم إلى خليفته بعد عزله[204]، ولا يخفى ما قد يطرأ على الأرض مدّة الوزارة من شتى وجوه الإفقار. ولمّا حجر معز الدولة البويهي على المستكفي ما يرجع إليه من إقطاعات، وأقام له «كل يوم خمسة آلاف درهم لنفقاته وكانت ربما تأخرت»[205]. بدأ تصريف الأراضي وتمليك الإقطاع على غير ما جرى سابقاً، وهو أن أقطع الجيش بدل الأرزاق، يعلّق مسكويه على أسباب هذا الفساد قائلاً: «إن التدبير إذا بُني على أصول خارجة عن الصواب وأن خفي في الابتداء ظهر على طول الزمان. ومثل ذلك مثل من ينحرف من جادة الطريق انحرافاً يسيراً ولا يظهر انحرافه في المبدإ حتى إذا طال به المسير بَعُد عن

(202) راجع يحيى بن آدم القرشي، كتاب الخراج، ص 86.

(203) راجع مسكويه، تجارب الأمم، ج1 ص 199 ـ 200، أيضاً في شغب الجند على معز الدولة سنة 344هـ/ 945م، ابن الأثير، الكامل، ج8 ص 456.

(204) راجع مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص 133، 155.

(205) راجع ابن الأثير، الكامل، ج8 ص 450.

السَّمْت وكلّما ازداد إمعاناً في السير زاد بعده عن الجادة وظهر خطأه وتفاوت أمره، فمن ذلك أنه أقطع أكثر أعمال السواد على حال خرابه ونقصان ارتفاعه وقبل عودته إلى عمارته. ثم سامح الوزراء المقطعين وقبلوا منهم الرُّشى وأخذوا المصانعات في البعض وقبلوا الشفاعات في البعض فحصلت الاقطاعات لهم بعبر متفاوتة. فلمّا أتت السنون وعمرت النواحي وزاد الارتفاع في بعضها بزيادة الغلات ونقص في بعضها بانحطاط الأسعار (وذلك أن الوقت الذي أقطع فيه الجند الاقطاعات كان السعر مفرط الغلاء للقحط الذي ذكرناه) فتمسّك الرابحون بما حصل في أيديهم من إقطاعاتهم ولم يمكن الاستقصاء عليهم في العبرة. وردّ الخاسرون إقطاعاتهم فعوّضوا عنها وتممت لهم نقائصها واتّسع الخرق حتى صار الرسم جارياً بأن يخرب الجند إقطاعاتهم ثم يردّوها ويعتاضوا عنها من حيث يختارون ويتوصلون إلى حصول الفضل والفوز بالربح. وقُلّدت الإقطاعات المرتجعة من كان غرضه تناول ما يجده فيها ورقع الحساب ببعضه وترك الشروع في عمارتها ثم صار المقطوعون يعودون إلى تلك الإقطاعات وقد اختلط بعضها ببعض فيستقطعونها بالموجود بعد تناهيها في الاضمحلال والانحطاط. وكانت الأصول تذوب على ممر السنين ودرست العبر القديمة وفسدت المشارب وبطلت المصالح».

وقد صارت القطائع بالجملة إلى الخراب من سوء التدبير وتحكّم الفساد. ويدل هذا التصرف في القطائع والأراضي على ثلاث ظواهر هامة في فهم أحوال المجتمع العباسي ومعاناة فئاته:

1 ـ إن العامل الأساسي الكامن وراء هذا التصرف في الأرض هو فساد السياسة والإغراق في الترف، والتوسل بالاستبداد في جني الأموال، وسدّ الحاجة، وإسكات الجند ولربّما أهل الإقراض. ونعلم أن الجهابذة قد أفادوا ـ باعتبارهم تجاراً ـ من الوكالة على الأراضي السلطانية والقطائع باستثمارها وضمانها وإيجارها. ويكفي أن نشير إلى أن وارد بيت مال الخليفة بين 296 و320هـ قد بلغ 89,830,000 دينار. أما النفقات فمنها «ما ليس يجري مجرى التبذير وهو ما أطلق في البيعة ثلاث دفعات وما أنفق

على فتح فارس وكرمان: بضعة عشر ألف ألف دينار»[206] وبقي بعد ذلك ما بذل وأتلف نيف وسبعون ألف ألف دينار وأنفق ما تبقى على **البلاط**، ويقف المرء على الفرق حين يقرأ أن معز الدولة البويهي قد خصص سنة 334هـ/ 945م للخليفة المستكفي مبلغاً قدره 2000 درهم يومياً، ولما خلع الأمير البويهي المستكفي وولى المطيع أضحى الأمر أشد في الإدبار، فأزيل الرزق وأقطع الخليفة أرضاً صغيرة يبلغ واردها 200 ألف دينار سنوياً[207].

وتدل نفقات الوزراء مثل ابن الفرات وعلي بن عيسى والخصيبي على ترف شديد، وإجهاد للناس ثابت[208].

أما سائر العامة فكان دخلها منخفضاً للغاية، وأوطأ الواردات ما يصيبه أهل الفلاحة. ويذكر المسعودي في سنة 282هـ/ 895م أن المعتضد عرض على لصّ رزقاً شهرياً بعشرة دنانير: «تكفيك لأكلك وشربك وكسوتك وطبيبك»[209] من أجل أن يعترف بسرقة؛ ولا تزيد أجرة الصانع في اليوم على ثلاثة

---

(206) راجع مسكويه، تجارب الأمم، ج2، ص 241.

(207) راجع مسكويه، تجارب الأمم، ج2، ص 87؛ وحفظ لنا الصابي تفصيل نفقات البلاط في عهد المعتضد وجملتها شهرياً 122,920 ديناراً، منها 3000 دينار لنفقات الحرم و10,000 دينار تنفق في الطعام و90000 دينار تجري أرزاقاً على الطباخين و2000 دينار تخصص لعلف الخيل و1230 دينار تصرف في أرزاق الجلساء، وأكابر الملهين و1000 دينار تعطى لأبناء المتوكل، في حين يصرف لأبناء الواثق والمهتدي والمستعين في قصر أمّ حبيب 500 دينار، ويوجّه نفس المبلغ إلى أبناء الناصر، ويخصّص 2000 دينار للزيت والشمع والمبلغ ذاته لشراء الخيل والجمال، و700 دينار لأطباء البلاط 2,100 دينار لأصحاب الصيد و500 دينار لملاحي البلاط، و1000 دينار للحاجب وبعض الحرس، 60,000 دينار للغلمان، راجع الصابي، تحفة الأمراء بتاريخ الوزراء، ص ص 11 ـ 12.

(208) راجع الصابي، نفسه، ص 240؛ 322 ـ 323؛ كذلك مسكويه، تجارب الأمم ج1 ص 53 ـ 54؛ 120 ـ 155 ـ 156.

(209) راجع المسعودي، مروج الذهب، ج8، ص 156.

دراهم[210]. ويصف لنا ابن **الطقطقي** من خلال هذا الخبر معيشة العوامّ:

«وحدث عنه [المهدي] أنه خرج متنزهاً ومعه رجل من خواصّه اسمه عمرو فانقطعا في الصيد عن العسكر فجاع المهدي فقال: هل من شيء يؤكل؟ فقال له عمرو: أرى كوخاً فقصدوه فإذا فيه نبطيّ وعنده مبقلة، فسلموا عليه فردّ السلام. فقالوا: هل من طعام؟ فقال: عندي ربيثاء ـ وهو نوع من الصحناء ـ وعندي خبز شعير. فقال المهدي: إن كان عندك زيت فقد أكملت الضيافة. فقال: نعم وكرّاث. فأتاهما بذلك فأكلا حتى شبعا»[211].

2 ـ يستتبع سوء التصرف في الأرض إجهاداً للعمال عليها، وتضييقاً عليهم بأحد وجهيْن أو بهما معاً: أولهما عدم استقرار الأرض، واضطراب حال العامل نتيجة ذلك، وثانيهما: حرص أهل القطائع على الإثراء ولا يمكن أن يكون مع ذلك مراعاتهم لجهد العمال؛ وطبيعي أن يرافق ثراء الأملاك أو المقطعين فقر متزايد بين المزارعين. وتزداد الحالة سوءاً حين تُهمل وسائلُ الريّ ومصبّ الأنهار، وتقلّ الأمطار وتكثر الجوائح. وقد بلغت حالة الزراعة أيام البويهيين حدّاً من الفساد لا مثيل له، ويقول مسكويه: «فسدت المشارب، وبطلت المصالح، وأتت الجوائح على التُّنّاء ورقّت أحوالهم، فمن بين هارب جال، وبين مظلوم صابر لا ينصف وبين مستريح إلى تسليم ضيعته إلى المقطع ليأمن شره ويوافقه»[212].

3 ـ إن هذا التصرف في القطائع من أرض السواد وغيرها قد نبّه الناس إلى أمرين: أوّلهما: إقطاع الأراضي والتصرف في عمالها، بحقّ الديانة على الناس، ولولا أن كان صاحب الأمر خليفة المسلمين، والقائم على الشرع

(210) راجع التنوخي، الفرج بعد الشدّة، ج2، ص 155.

(211) راجع كتاب الفخري في الآداب السلطانية. القاهرة 1317هـ/[1899م] ص 161.

(212) مسكويه، تجارب الأمم، ج2، ص 97.

لما كان له أن يجري ما أجراه من التصرّف في الأرض.

وثانيهما: خروج الأرض بالتدريج من يد الخليفة إلى الأمراء؛ وظهور التغلّب والملك على سياسة الناس بأحكام الشرع، ونيابة الأرض عن الأرزاق، وظفرُ الجيش والخاصة بالقطائع الواسعة، وهي في الأصل «فيء» للمسلمين.

إن حدة الوعي بهذا الجور هي التي ألفت مثل الزنج حول صاحب دعوة لا غرابة فيها عندهم؛ وتلك الحدّة نفسها هي التي دفعت صاحب تلك الحركة إلى مجاهرة السلطان/الخليفة بأن الحق تام **على الناس والبلاد والفيء بالغلبة والشوكة**، ولا شأن للدين في الطاعة، وليس أمر الزنج بمختلف عن حال القرامطة ولا عن تألّف الناس حول شيوخ النصيرية وإن لم تظهر لهذه الفرقة حركة وخروج مثل السابقتيْن.

إلى هذا الحد تُظْهِرُ مسألة القطائع خاصة وملكية الأرض عامة جوْرَ الخليفة واستبدادَ المتصرف فيها؛ ولكن لمشكلة الأرض من غير القطائع وجهاً آخر أوسع هو أمر **جباية الأموال وضبط الخراج**، واستيفاء حقوق الله المالية من عباده في دار الإسلام. والخراج جزء من مالية الدولة الإسلامية.

ومصادرها ثلاثة:

1 - الفيْء ويشمل الخراج والجزية والضرائب.

2 - الخُمس ويكون في الرِّكَاز والمعادن والغنائم بكل أنواعها.

3 - الزكاة وتشمل المواشي، والزروع والثمار، والذهب والفضة، وما يتصدّق به تجار المسلمين عن تجارتهم، وهي فريضة[213].

(213) جاء في كتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشي: «أخبرنا إسماعيل قال: حدّثنا الحسن، قال: حدّثنا يحيى قال: حدّثنا عبد الرحيم عن عاصم عن الحسن قال: كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري: أن خذ من تجار المسلمين من كل مائتين خمسة دراهم، وما زاد على المائتين فمن كل أربعين درهماً درهم، ومن تجار أهل الخراج نصف العشر، ومن تجار المشركين - ممّن لا يؤدي الخراج - العشر، قال يعني أهل الحرب». راجع، ص 173.

ويهمّنا من هذه المصادر مباشرة أوّلها لاتّصاله **بأحوال الناس والعمال في الأرض**. أمّا الزكاة فدون ذلك حدّة لاشتراط النصاب، وهو أمر عزيز بين أهل الحاجة والعَدم.

وسنرى من ناحية أخرى أن ترف العباسيين وسياسة البويهيين قد اقتضت **استحداث ضرائب أخرى**، زادت في الإثقال على الناس وأجهدت معيشتهم.

لقد أشرنا إلى أحكام الأرض سابقاً مما ذكر أبو يوسف وأكّده أبو عبيد في كتاب الأموال[214]، وتتصل تلك الأحكام بنوع الفتح.

وتبدو المأثورات في الرفق بأهل الخراج والجزية كثيرة، لاطّراد سوء المعاملة من القائمين على جباية الأموال، وبطشهم بالناس وإلجائهم إلجاءً إلى دفع المقادير وإن كانت بهم خصاصة، ويشير خبر منسوب إلى عمر إلى أنواع القهر لاستخراج الأموال.

«إن عمر بن الخطاب أتي بمال كثير ـ قال أبو عبيد: أحسبه قال: من الجزية ـ فقال: إنّي لأظنكم قد أهلكتم الناس، قالوا: لا. والله ما أخذنا إلا عفواً صفواً، قال: فلا سوط ولا نوط؟ قالوا: نعم. قال: الحمد لله الذي لم يجعل ذلك على يديّ ولا في سلطاني»[215].

إلاّ أن العباسيين لم يلزموا العامة بهذه الأحكام حرصاً على المال من ناحية ولغلبة شوكة الملك من ناحية ثانية، وأوّل ما يلاحَظ أن الخراج في السواد لم يكن مستقرّاً ولا ثابتاً، وكان لكل أن يقرر خراجه بما يرتضيه سدّاً للحاجة، ولم يعمل بما قرره عمر من فرض الخراج على الأراضي الزراعية[216]

(214) كتاب الأموال، ص 69 ـ 70، راجع للمقارنة، البلاذري، فتوح البلدان ص ص 433 ـ 435.

(215) راجع نفسه، ص 54. والنّوط هو التعليق؛ راجع أيضاً ص ص 53 ـ 61. «باب اجتباء الجزية والخراج، وما يؤمر به من الرفق بأهلها وينهى عنه من العنف عليهم فيها».

(216) راجع البلاذري، فتوح البلدان، ص 268.

وأخذ **بالمقاسمة**، وهي التي رفضها عمر[217]. وأشار البلاذري إلى أن الناس قد سألوا السلطان في آخر خلافة المنصور أن يقاسمهم السّواد فقبض قبل أن يفعل، فكان أمر المهدي من بعده بذلك فقاسمهم على تلك الأراضي[218].

ورفع الخراج إلى نصف الحاصل من الحبوب على ما يسقى، ثم ظهر له ـ فيما يذكر البلاذري ـ أن يرفعه إلى ثلاثة أخماس الحاصل[219]. ولا شك أن هذا كان نتيجة النفقات الطائلة التي كان يجريها المهدي، ولإفلاس خزائنه[220]. وقد لاحظ ابن الطقطقي ثقل ما قرر المهدي من المقاسمة وجعل الخراج على النخل والشجر ولم يكن ذلك من قبل[221]. وقال أبو يوسف: «ما كان حصل من أرضهم من الخراج يصعب عليهم، ورأينا أرضهم غير محتملة له، ورأينا أخذهم بذلك داعياً إلى جلائهم عن أرضهم وتركهم لها»[222].

وكانت الجوائح من أشد ما ينهك الفلاحين، ولم نر الخليفة المنصور قد أسقط الخراج على الزرع الفاسد ـ وإنما يؤجله إلى السنة الموالية[223]، ويضاف إليه الخراج في السنة مرتين، ولا كسب للفلاح يوسعه ذلك.

---

(217) ليست المقاسمة قسمة الأراضي بين الفاتحين، وإنما هي أخذ نسبة معيّنة من الحاصل حسب الاتفاق بين الخليفة أو العامل والزراع. ويذكر الطبري أن نظام المقاسمة قديم في العراق، معروف عند الساسانيين وتكون النسبة عندهم بين الثلث والسدس على المحاصيل. ويذكر الماوردي أن نسبة المقاسمة هي النصف على ما يُسقى سيحاً، والثلث على ما يسقى بالدوالي والربع على ما يسقى بالدواليب مع مراعاة تكاليف السقي بنسبة عكسية. انظر الأحكام السلطانية، ص 3901 ـ 302؛ أبو يعلى الأحكام السلطانية، بيروت، 1403هـ/ 1983م، ص 185؛ راجع حول المقاسمة Basworth, C.E Mukasama, in E. I^2. Leiden, volune VII, 1990, pp 506 - 7

(218) راجع البلاذري، فتوح البلدان، ص 271.

(219) نفسه، ص 271.

(220) راجع المسعودي، مروج الذهب، ج3 ص 296.

(221) راجع الطقطقي، كتاب الفخري، ص 164.

(222) راجع أبو يوسف، كتاب الخراج، ص 101.

(223) راجع الجهشياري، نفسه، ص 91 ـ 92.

ولئن أصلح المأمون الجباية سنة 204هـ/ 819م، وخفض الخراج إلى الخُمسيْن من الحاصل[224]، فقد عادت نسبة الخراج إلى النصف أيام البويهيين، وازداد الأمر إجحافاً في إمارة معز الدولة بما ارتكبه أهل القطائع من إفراط في المطالب، وحمل الزّراع على ما لا طاقة لهم به، وخرجت الجبايات عن حدودها المرسومة، وأضحت بغير قيد لأنها طلبت لسدّ الحاجة، وتلبية النفقة الطائلة، وذكر مسكويه: «جبايات تحدث على غير رسم، ومصادرات ترفع على محض الظلم وإضافات إلى الارتفاع ليست بعبرة، وحسابات في النفقات لا حقيقة لشيء منها»[225]، وقد شكا أهالي بادوريا من المبادرة إلى الخراج ولمّا يستوِ الزرع[226] وهذه من أشد البلايا على المزارعين ويروي المقريزي أن المتوكل مر بزرع أخضر: «فقال: يا علي إن الزرع أخضر بعد ما أدرك، وقد استأذنني عبيد الله بن يحيى في استفتاح الخراج، فكيف كانت الفرس تستفتح الخراج في النوروز والزرع لم يدرك بعد؟ قال: فقلت له: ليس يجري اليوم على ما كان يجري عليه أيام الفرس (. .) لأنها كانت تكبس في كل مائة وعشرين سنة شهراً، وكان النوروز إذا تقدم شهراً وصار في خمس من حزيران كبست ذلك الشهر فصار في خمس من أيار وأسقطت شهراً وردّته إلى خمس من حزيران، فكان لا يتجاوز هذا. فلمّا تقلّد العراق خالد بن عبد الله القسري وحضر الوقت الذي كبس فيه الفرس منعها من ذلك، وقال هذا هو الشيء الذي نهى الله عنه، وأنا لا أطلقه حتى أستأذن فيه أمير المؤمنين، فبذلوا على ذلك مالاً جليلاً فامتنع عليه من قبوله وكتب إلى هشام بن عبد الملك يعرّفه ذلك فأمر بمنعهم من ذلك، فلما امتنعوا من الكبس تقدّم النوروز تقدّماً شديداً حتى صار يقع في نيسان والزرع كلّه أخضر»[227]، وفي الخبر أن يحيى بن خالد

(224) راجع كتاب الفخري، ص 198: «ومن اختراعاته مقاسمة أهل السواد بالخُمسين وكانت المقاسمة المعهودة النصف».

(225) راجع، مسكويه، تجارب الأمم، ج2 ص 99.

(226) راجع، الصابي، تحفة الأمراء ص 336 ـ 337.

(227) راجع المقريزي، الخطط، ج2، ص 39 ـ 41.

البرمكي قد أراد أيام الرشيد أن يؤخر النوروز فطعنوا عليه بالمجوسيّة[228] ولم يؤخر النوروز حتى قيام المعتضد، لذلك تُسَمَّى تلك السنة (243هـ/ 857م) بالسنة المعتضدية. ولم يبق هذا رسماً ثابتاً، وإنما عاد البريديون سنة 330هـ/ 941م إلى جباية الخراج والزرع أخضر فكان أن «**خبط التُّنّاءُ حتّى تهاربوا**»[229].

ويشير البوزجاني (ت. 387هـ/ 997م) إلى رسوم مفروضة على الناس من غير الخراج والعشر وهي الرّواج والآيين ورواج الرواج، ويدفع الأول إلى الجهابذة على ما يقدّمون من خدمات، والثاني لمسّاح الأراضي بمقدار كل جريب، والثالث لمساعدي الجهابذة. وهذه رسوم لا حد فيها[230]. أما الجُباة فقد اشتهرت شدّتهم، وحفظت لنا كتب الوزراء سيء أعمالهم وفساد سيرتهم في الناس. وفي الخبر الذي ذكرناه منسوباً إلى ابن الخطاب تلميح مفيد. ويذكر أبو يوسف مستنكراً: «بلغني أنهم يقيمون أهل الخراج في الشمس ويضربونهم الضرب الشديد ويعلّقون عليهم الجرار، ويقيدونهم بما يمنعهم من الصلاة»، ويعلّق قائلاً: «وهذا عظيم عند الله شنيع في الإسلام»[231]. وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عبد الحميد بن عبد الرحمن وقد بلغه من شدّة العمال على الناس: «سلام عليك. أما بعد، فإن أهل الكوفة قد أصابهم بلاء وشدة وجوْرٌ في أحكام، وسننٌ خبيثة سنّتها عليهم عمّال السوء، وإن أقوم الدين العدل والإحسان، فلا يكوننّ شيء أهمّ إليكِ من نفسك أو توطنها لطاعة الله، فإنه لا قليل من الإثم. وأمرتُكَ أن تطرز عليهم أرضهم، وأن لا تحمل خراباً على عامر، ولا عامراً على خراب، ولا تأخذ من الخراب ما لا يطيق، ولا من العامر إلا وظيفة الخراج، في رفق وتسكين لأهل الأرض. وأمرتك ألاّ تأخذ في الخراج إلا وزن سبعة، ليس لها آس ولا أجور الضرابين ولا إذابة الفضة،

(228) راجع البيروني، الآثار الباقية، ص 31 ـ 33.

(229) راجع مسكويه، تجارب الأمم، ج2 ص 25.

(230) راجع البوزجاني، كتاب المنازل، في أحمد سعيدان، تاريخ الحساب العربي، عمان 1971، ص 295.

(231) راجع أبو يوسف كتاب الخراج، ص 122.

ولا هدية النّيروز والمهرجان، ولا ثمن المصحف، ولا أجور البيوت، ولا دراهم النكاح (. .) ولا خراج على من أسلم من أهل الأرض. فاتبع في ذلك أمري فقد ولّيتُك في ذلك ما ولاّني الله»[232].

ويصف المقدسي خراج إقليم العراق تفصيلاً، ويشير إلى أن البصرة والكوفة عشرية، ويخلص إلى الضرائب ملمعاً إلى جور أصحابها: «وأمّا الضرائب فثقيلة كثيرة محدثة في النهر والبر، وفي البصرة تفتش صعبٌ وشوكات منكرة وكذلك بالبطائح تقوّم الأمتعة وتفتّش». ويزيد في بيان الإثقال على الناس بما كان من القرامطة: «وأما القرامطة فلهم ديوان على باب البصرة، وللديلم ديوان آخر حتى إنه يؤخذ على الغنمة الواحدة أربعة دراهم ولا يفتح إلا ساعة من النهار. وإذا رجع الحاج مكسوا أحمال الأدم والجِمال الإعرابية، وكذلك بالكوفة وبغداد. . .»[233].

وعلى الرغم من أن الكوفة والبصرة **عُشرية** فإن العمال قد أجهدوا الناس بما فرضوا عليهم. وفي سنة 313هـ/ 925م شكا زرّاع ديار ربيعة إلى الوزير عيسى بن علي من إحداث جباية فوق الطاقة إذ أُلزموا خلال ثلاث سنوات بدفع العُشر على كل المساحة[234].

وللعمّال حِيَل بليغة شكاها الزراع إلى الأمراء والوزراء، فقد يعمدون أحياناً إلى جباية قسم من الخراج قبل الموسم، ثم يتمّمون ذلك عند حلوله، وذلك لحاجتهم المتأكدة إلى المال[235]؛ وعمد عمّال الحمدانيين في منطقة نصيبين إلى تقدير ثمن الغلات، ويستقطع الحصة على التقدير، فيبوء الزراع بأقل من خُمُسَي الحاصل[236]. وكتب علي بن عيسى إلى عامله على ديار ربيعة

(232) راجع كتاب الأموال ص 57 ـ 58.
(233) راجع المقدسي أحسن التقاسيم، ص 118 ـ 119.
(234) راجع الصابي، تحفة الأمراء، ص 336 ـ 337.
(235) راجع مسكويه، تجارب الأمم، ج1 ص 42 ـ 43.
(236) راجع ابن حوقل، صورة الأرض، ص 213.

سنة 313هـ/ 925م عما بلغه من تظلم التنّاء والمزارعين، والسبب أنهم أكرهوا في سنوات 311ـ 313هـ/ 923 ـ 925م على تضمن غلاتهم بالحرز والتقدير وألزموا حقّ الأعشار في صياغتهم على التربيع، واستخرج الخراج منهم على أوفر عبرة قبل إدراك غلاتهم وثمارهم[237]. ورفع زراع الكوفة إلى علي بن عيسى أن عماله قد قدّروا أثمان الفواكه بأكثر من أسعار السّوق، ثمّ جبوا الضريبة نقداً كما شاؤوا[238].

ولئن ناصر الوزراء أحياناً الزُّرّاع في شكواهم مثلما رفقوا بالتجار في المنسوجات القطنية والحريرية[239]، فإن العمال كانوا ـ في الواقع ـ أيدي مكلّفيهم، وكانت نزعتهم إلى الجور مناسبة لنزعة أسيادهم، وهم أشد اطلاعاً على خفاياهم وحدود ظلمهم وسوء سيرتهم في الناس؛ والمشهود أن حب الاستثراء لم يكن موقوفاً على السلطان ولا على الأمير أو الوزير، بل قد انعكس ذلك على القائمين على الخراج والجباية. وليس من غريب أن يخفي ابن الفرات الأموال المصادرات ولربّما الأراضي أيضاً، والموافق وهي الرشوات عند الجهبذين اليهوديين هارون بن عمران ويونس بن فنحاس. وشهد إبراهيم ابن يوحنا الجهبذ أن لابن الفرات سنة 311هـ/ 923م عنده مائة ألف دينار[240]، ويذكر التنوخي أن لابن الفرات ـ حسب اعترافه ـ عند هارون بن عمران ويوسف بن فنحاس 1,470,546 درهماً[241]. والسبب في هذا الإيداع ما أضحى مشهوراً من مصادرة الخليفة لأموال الوزراء المعزولين والكُتّاب.

---

(237) راجع الصابي، تحفة الأمراء، ص 336 ـ 337.

(238) نفسه ص 359.

(239) راجع ابن الأثير، الكامل، ج9، ص46: «وفيها (سنة 375هـ/ 985م) حدّد . . . الدولة ببغداد على الثياب الإبريسم والقطن المبيعة ضريبة مقدارها عشر الثمن، فاجتمع الناس في جامع المنصور وعزموا على قطع الصلاة، وكاد البلد يفتتن، فأعفوا عن ذلك».

(240) راجع مسكويه، تجارب الأمم، ج1 ص 95.

(241) راجع التنوخي، نشوار المحاضرة، ج8 ص 24.

وفي الخبر عن ارتشاء العمال وحتى الوزراء ما يفسّر ازدياد الجور وفساد الساسة. فقد أشار ابن الطقطقي إلى أن العمال ارتشوا من بني زياد بن أبيه حين ردّ المهدي نسبهم إلى عبيد الثقفي وأسقطهم من ديوان قريش، وأرجعوهم إلى ديوان قريش(242). ويروي أيضاً أن السبب في وزارة أبي عبد الله يعقوب بن داود للمهدي أن يعقوب بن داود قرّر للربيع مائة ألف دينار إن حصلت له الوزارة، فجعل الربيع يثني عليه في الخلوات عند المهدي، فطلب المهدي أن يراه(243)، وتمّت له الوزارة.

وبالجملة فإنّ الخليفة قد بدأ بالغلبة واستقطاع القطائع والتصرّف فيها بما يلبّي حاجة البلاط وتسويد الشوكة، وكان الوزراء دونه، ما دامت فيه سيادة، وتدبير، وشوكة، ثم انحلّ أمره فامتدت أيدي الوزراء إلى الناس تجبي الأخضر واليابس وتثري على قدر الإفقار، وسلك الوسائط مسلك الأسياد، فزادوا على الناس في الجباية، وحازوا مما جبوا ما يسدّ طمعهم؛ وعلا نفوذهم.. ووصل الأمر بجور العمال ما وصفه الصّابي في عهد المطيع (334 ـ 363هـ/ 946 ـ 924م) من أن الرعية قد أصابها أشرار العمال بسنن الظلم، فساروا فيها بالغشم والتجبّر وأحدثوا الرسوم الباطلة، والمعاملات الجائرة، ولا يحترمون ريعاً ولا حمولة ولا مرعى، وإنما يبيحون ما كانت إليه حاجتهم من العلف والمغرم والميرة والمكس(244).

هذا وجهٌ من سياسة الناس في البلاد الإسلامية، والعراق خصوصاً في الفترة التي تعنينا. وهو وجه متّصل بمعاملة من أعلن إسلامه وانتحل الدين الجديد ملّة وظن بذلك تمام النجاة وصلاح المعاش.

أما الوجه الثاني فهو أظهر في الظلم وأشد في الإجهاد وبيان الجور، ونعني به أهل الجزية ممن آثر البقاء على عقيدته والاحتماء بدار الإسلام.

---

(242) راجع كتاب الفخري، ص 162 ـ 163.

(243) نفسه، ص 166.

(244) راجع الصابي، الرسائل، ص 138.

يبدو من معاملة العباسيين لأهل الذمة أنهم لم يتقيّدوا دائماً بالمأثور عن عمر من جبي 48 درهماً من الغني و24 من متوسطي الحال و14 درهماً من الفقراء، سنوياً[245]. ويكفي أن نورد ما ذكره أبو يوسف لنقف على معاملة الدولة الإسلامية لأهل الذمة أحياناً كثيرة، قال ناصحاً الرشيد:

«لا يضرب أحد من أهل الذمة في استيدائهم الجزية، ولا يقاموا في الشمس ولا غيرها ولا يجعل عليهم في أبدانهم شيء من المكاره ولكن يرفق بهم ويحبسون حتى يؤدوا ما عليهم، ولا يخرجون من الحبس حتّى تستوفى منهم الجزية»، ونقل آدم متز عن ديونيسوس (Dionys) ما يوقف على معاملة المسلمين لأهل الذمّة أسوأ المعاملات وكان ذلك سنة 200هـ/ 815م، ولا نظنّ الأمر قد تغيّر بعد ذلك، يقول ديونيس: «ومع أن مدينة تنيس عامرة بالسكان كثيرة الكنائس، فإني لم أر من البؤس في بلد أكثر من بؤس أهلها، وقد سألتهم عن مصدر هذا البؤس فأجابوني: إن مدينتنا محاطة بالماء فلا نستطيع زرعاً ولا تربية ماشية، والماء الذي نشربه يُجلَب لنا من بعيد، ونشتري الجرّة منه بأربعة دراهم، ولا شغل لنا سوى نسيج الكتان فنساؤنا تغزله ونحن ننسجه، ونُعطى على ذلك نصف درهم في اليوم من تجار الأقمشة ومع أن أجرتنا لا تكفي لإطعام كلابنا، فإن على كل منا أن يدفع ضريبة مقدارها خمسة دنانير، وفي ذلك **نضرب ونسجن**، ونلزم بإعطاء أبنائنا وبناتنا رهائن فيلزمون بالعمل كالعبيد سنتين لأجل كل دينار، ولو ولدت عندهم امرأة بنتاً أو طفلاً فإنهم يأخذون قسمنا بألا نطالب به وقد يحدث أن تحلّ ضرائب جديدة قبل إطلاق هؤلاء النساء. . . »[246].

وتغني هذه الفقرة عن الإشارة إلى أحكام اللباس والبناء والرّكوب وشتى

(245) راجع الماوردي الأحكام السلطانية، خرج أحاديثه وعلّق عليه خالد عبد اللطيف السبع العلمي، ط1. بيروت 1410هـ/ 1990م ص ص 255 ـ 257.

(246) راجع آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع ط1. القاهرة: 1940 ـ 1941، ج1 ص 76.

الأوصاف التي جاءت في ذمّ هذه الفئات[247]، مما يدلّ على أن للعلماء والكتّاب دوراً في ذلك.

وقفنا مما سبق على فساد سياسة الخليفة بجوره، وإطلاق أيدي الوزير وحيف العمال. . وإنما المرجع الذي يرتد إليه جميع الآفات هم صغار العمال وأهل الأراضي من سواد وغيره، أولئك الذين يقتاتون من فلح أو تجفيف أو زراعة وتبدو لنا مسألة الخراج وأحكام الاشتغال بالأرض مسألة رئيسة في تحقيق الاستقرار الاجتماعي أو نقيضه، وعليها تتوقّف توابع التجارة والصناعة وكلّ فنون الكسب وأبواب المعاش، لأنّه إذا فسدت الملكية، وساءت المالية، وغُصب الناس حقوقهم، فإنهم ينقلبون أهل فتنة وشغب؛ وإن كان بهم بقية فضل نزعوا إلى إنكار الدنيا، وأحكموا الاستتار بالتزهد.

في هذا الإطار الكوفي الذي تقاسمته عقائد الثوار المسلمين وأهل النفور من السلطان العلويين وآراء الملل الأخرى، وتعاليم النصارى والعبرانيين نشأت فرقة النصيرية، جسماً هامشيّاً، أنكر «**العقيدة الدنيا**» وتولى عن الإمامية الاثني عشرية؛ رفض الأولى وإن تألّفت «جميع الناس»؛ وأنكر الثانية لإيغالها في التقصير، وقناعتها بالقليل في علي وأولاده الأئمة؛ والنصيرية إذ ظهرت، عاشت إبّان نشأتها حالة استبداد أبانها الخليفة وجلاّها الوزير ونفّذها العامل ونشرها الجابي.

وكأننا قد صدّرنا فئة المزارعين والملاّك من صغار الفلاحين على غيرهم من الفئات؛ وكأننا اعتبرنا بهذا أن النصيرية تمثل ظهور مزارعين وعوامّ من فلاحي سواد الكوفة. والواجب يقتضي ـ للبحث في نشأة الهامشي والفرقة الغالية ـ أن نعمّم النظر في شتى ما يتقوم به اجتماع الناس. لا نملك الحجة القاطعة على أن النصيرية قد نشأت من بين المزارعين في سَوَاد الكوفة، ولكنّا نعلم، بالمقابل، أن الزنج قد أنشأوا حركتهم من غضب عمّال السّباخ

(247) راجع ابن الجوزي، أحكام أهل الذمّة.

والمزارعين بسواد البصرة، ولربّما التحق بهم الكثير من العبيد الأباق. ونعلم أيضاً أن حركة القرامطة قد نشأت من بين هذه الفئة الضعيفة المقهورة من عوام المزارعين الذين أجهدهم عمّال السلطان. وكثيراً ما خلط المؤرخون بين النصيرية والقرامطة، وليس هذا الخلط في العقائد بقدر ما هو في الموقف من السائس المستبد وليس لنا أي دليل على أن النصيرية الأولى لم ينضم بعضها على الأقل إلى حركة القرامطة أو إلى أي ثائر آخر.

ونعلم أخيراً أن إقامة النصيرية حتى العهد المتأخر كانت في الأراضي الجبلية وفي المواطن الفلاحية وقد درجوا عموماً على فلحِ الأرض، وهو ما يفسّر نوع عقيدتهم وأعيادهم التي اتّخذوها مواقيت.

والمرجّح في نظرنا أن سياسة الأرض، وما يفرض على الناس من ألوان الجباية هما الأصل الذي نرد إليه العمارة أو الخراب، وصلاح المعاش أو فساده؛ وإليه يرجع إقبال الناس على السلطان بالمودّة أو نفورهم منه في غير ما رفق، وبِحَسَبِ ذلك الأصل تكثر المعارف والفنون والصنائع أو تتراجع ويكسد سوقها وينقرض أهلها.

فإذا ساد الظلم في سياسة الأرض والأموال، وانقطع العمّال إلى النهب، وأفسدوا على الناس أملاكهم وتجارتهم وإنماءهم، وضيّقوا عليهم أكسابهم، وأضحى العمل سخرياً.. قعدت النفوس، وكلّت الآمال، وانبسط اليأس، وتهدّم بين أهل العنت ركنان كانت بهما سيادة الديانة والقائم بها:

* أولهما: شرعية الوازع، وحق السلطان، لأنه بان رأس الشر ومبدأ البليّة.

* ثانيهما: شرعية العالم، وقد تقاعد عن حمل الأمانة وقصر عن إبانة الحق، فاحتيج عندئذ أن ترتب الديانة على نحو غير الذي سلف، وأن تهذب أصولٌ لها أخرى. فتتكون ديانة هي «**كلمة أصيلة نابية**».

بهذين الحدين نقيّد نشأة الفرقة الهامشية دون أن نمنع غير ذلك من

الأسباب الوجيهة، ونظنّها إلى هذين راجعة. ويبدو لنا من مقالات النصيرية أن تلك العقيدة واثقة التجذّر في محيط الكوفة الذي ضبطناه، وثابتة الانتساب إلى الفكر الديني هناك؛ ونزعم أنها نشأت بين عوامّ الفلاحين والمزارعين، وصغار الصناع ممن رقت حياتهم وضعف كسبهم ورثّت حالتهم وغصّوا بإجحاف الأسياد وعنت العمّال، وما أكثرهم في سواد الكوفة وسواد العراق برمّته!

ونعتقد أن الغلوّ النصيري في الإمام أو ادّعاء البابية له أو ظنّ التناسخ أو إحلال النواهي وتأويل الآيات على غير وجهها القريب والمنصوص. . . إنّ كل ذلك هو وجه من الردّ على استبداد الخليفة وظلم عماله، وجور الوزراء، وإجحاف الجباة، وقهر العسكر. وهو في الوقت نفسه ردّ على موقف العلماء المنخرطين في سياسة الخليفة عموماً. ولئن سادت بعض المقالات كالاعتزال والتشيّع الإمامي والحنبلية، فإنما كانت سيادة بلا قدرة على تحقيق العدل. وضمان الحقوق وتجسيم المكافأة على الأعمال، والواقع أن كل مقالة منها كانت تبحث عن الاستئثار بالديانة، وتحقيق أوسع السيادة.

لقد بسط الخليفة لسلطانه، ولعمّاله بوسائط الشرع، واستقضى أهل العلم لإقامة حدّ الشرع، وجلب أهل الإفتاء للنّظر بالشرع، ونهضت الحنبلية بلسان لا يكل عن رد القول بخلق القرآن وإقرار التنزيه، وحملت على مخالفيها بنصوص الآي ومحكم التنزيل، وأنكرت الإمامية بالآي والمنسوب إلى الرسول والأئمة، ما قالته أختها. . فإذا الجميع أهل اشتراك في الاستبداد، وإذا الحق بينهم ضائع لأنه ليس المقصود عينه، فأي ديانة وأي عقيدة تَبْني النفوس وتؤلّف الناس؟!

إن للعُمْران منطقاً آخر تضمنته عبارة مسكويه وهو يصِفُ حال الناس: «وكانت العمارة تنقص في كل سنة لأجل جور البريديين وعمالهم، وهم يطالبون بالعبرة، فنقص مال العبرة عن جريان العمارة، فزاد ذلك ما يلزم كل جريب في السنة على ما كان يلزمه في السنة التي قبلها. وكان قد قحط أهل البصرة بالمحاصرات التي لحقتهم فألزموا أن يزرعوا تحت النخل حنطة وشعيراً. فلما فعلوا ألزموا عن كل جريب أربعين درهماً. فقصروا في العمارة، فجعل ما كان يرتفع عبرة عليهم واستوفي من ملاك أرض العشر، فتهارب

الناس، فزاد ذلك على من بقي»[248].

ظهرت النصيرية فرقة هامشية في صلب المحيط الكوفي، ومن صلب الثقافة الإسلامية في القرن الثالث الهجري عندما انخرمت غائيات الأركان التي يتقوّم بها الاجتماع وتتوازن هيئته: انخرمت غائية الخلافة في الناس، واختلت غائية الشرع، وفسدت غائية العمل، واجتمع الاختلال كله في تمحّض جميع المصالح لمصلحة الفرد القاهر والسلطان الجائر، أيّاً كان وجهه ومهما كانت يده، وبذا أصبحت الأرض ومن عليها كأرض **فيء** للسلطان (لا الإمام) وبدل أن يلتزم باقتسام الفيء، فإنه اتخذه غنيمة تحقيقاً للنفوذ وإمعاناً في الشوكة. إن هذه المحاصرة الشديدة في استثمار الأرض «وتسخير الناس» ولّدت من ذاتها وطبيعتها عقيدة النصيري لتنكر مركز الدولة وسيادة العقائد، وتتخذ الأطراف موطناً والهامش محلاًّ؛ وهي إذ تفعل فإنها تتحرّر على التدريج من ربقة الاستبداد، وتراجع المركز من أطراف الحق المستبعد، بأن تنتشر في الناس، ما وسعها، بعقيدة «أخرى»، تقدّمها لهم في صورة الكلمة «الأصيلة»، ولا بدّ لها من **تأسيس على أصل لتنفذ** إلى الناس أو إلى بعضهم على الأقلّ.

لقد انتسبت النصيرية إلى العلوية، وبقطع النظر عن قولها بالارتفاع في عليّ نفسه أو الإمام، فإن الأصل واحد وهو تأسيس مرجع من صلب الثقافة الإسلامية له رمزية بادية بأن أضحى البيت العلوي عبارة للثورة من ناحية وللمعاناة من الظلم والجور واغتصاب الحق من ناحية ثانية. وما الغلوّ في علي أو الإمام عموماً إلا شكل من أشكال الانتساب إلى عالم آخر هو عالم القيم الأصيلة، أما سائر المقالات الأخرى فتكون عالم القيم المتدهورة، وبذا يصبح عالم النصيرية عالم القلة حيث تكون بقية الدين والأصالة، وبقية الحقوق الممنوعة في عالم غشوم بسلطان ظلوم.

ويتضح التأسيس على أصل **في التوسل بالقرآن إلى التأويل**، ونعني صناعة ثواني المعاني وما فوقها على أصل المنصوص، ويتدرّج الأمر بالخلف من

---

(248) راجع مسكويه، تجارب الأمم ج2، ص 128.

النصيرية إلى استحداث شيء من النصوص المقدّسة، هي خليط من القرآن وبعض المعارضات ولون من الأدعية، وهو انزلاق طبيعي تبقى **النواة القرآنية فيه مرجعاً**. وللتأويل شرعيته بما يحدث من العقائد اللازمة لسدّ الحاجة، وتحقيق الغرض. ومثل القول بالتناسخ أمرٌ شاهد حين يؤسس العدل الإلهي على غير ما درج عليه الناس من أهل الإسلام، وكذلك تأويل العبادات، لأن للهامشي منطقاً آخر به يفكر، هو بالضرورة غير آليات صاحب السيادة من الفقهاء والمتكلمين وأصحاب العقائد الظاهرة (المنتشرة).

إن التأويل يقوم في نظرنا على هواجس الناس ـ باعتبارها أسئلة عن معادهم آجلاً وصلاح معاشهم عاجلاً. وبذا يصبح التأويل ملتحماً بسيرورة الفرقة الهامشية وصيرورتها؛ والمبتغى في الفكر الهامشي أن يؤلّف أتباعاً بأصول عقيدة فيها جدّة؛ كذلك سمح التناسخ، وفهم العبادات على أنها أسماء أشخاص، وإباحة بعض المحرّمات، وإقرار الأعياد الفارسية الأصل والمسيحية المرجع، ولَرُبّما النبطية النشأة بفتح آفاق «الإسلامية العلوية» على مشروع أنصار من صلب المحيط الكوفي خصوصاً، ومن ثقافات الأمم المفتوحة عموماً. ولهذا تتجذّر عقيدة الهامشي في أصليْن معاً: في «الإسلامية» على نحو، وفي الثقافة التي دخلها الإسلام؛ ودون تحقيق الغرض نضال شديد وتكتّم ضروري حتى عهد الظهور لمن رام نشر عقيدته والدعوة إليها، وليس ذاك شأن الهامشي دائماً.

ليست النصيرية ـ في نظرنا ـ فرقة غريبة عن المجتمع الإسلامي في العراق، في القرن 3هـ/ 9م. وليست هي استمراراً للحركات الدينية الغالية التي ظهرت في فارس مثل الخرّمية والبابكية كما يقول الدوري[249]، إذ لو كانت كذلك لما احتاجت إلى مرجعية من الثقافة الإسلامية البتة إلا أن نرى فيها

(249) راجع عبد العزيز الدوري، العصر العباسي الأول، ص 19 ـ 20، ولا ننكر مع ذلك أثر الحركات الدينية الفارسية في عقائد غلاة المسلمين وبحث صديقي (Sadighi) يغني عن الاحتجاج.

تخطيطاً لهدم الإسلام من الداخل، وهو ما لا نقول به.

والمرجّح عندنا أن النصيرية تماماً كالقرمطية وحركة الزنج (وإن لم تكن فرقة) إنما هي بنت الإنجاز الإسلامي على وجه أحدث شرخاً بين مأمول الناس ومطلوب السلطان، وهوّةً بين الوجود بالعمل، والمكافأة بالعدم، وهو إنجاز إسلامي أحدث «حالة فوضوية» (état chaotique)، فكانت عقيدة النّصيرية عقيدة «**كلمة أصيلة نابية**» على هامش الاجتماع وأطراف السيادة، ومشارف المركزية.

يسع ممّا سبق أن نجمل نشأة الفرقة الهامشية في المقولة التالية:

«**على قدر الاستبداد تنشأ الفرقة الهامشية**». ونحن إذ نقرّرها نكون أبعد عن التعليل الايديولوجي لظاهرة الهامشية.

ولكنّ جانباً آخر من المسألة يعزّ علينا إغفاله، وهو **ضعفُ الخلافة** باعتبارها رمز الإجماع السياسي، والمركزية السلطانية، وسيادة الدولة/ الوازع. ونظن لذلك كلّه أثراً في نشأة الفرقة الهامشية خصوصاً والهامشيين عموماً. والسبب في ضعف الخلفاء تعاظم سلطان بعض الوزراء أحياناً[250]، وبأس أمراء الجيش والعمال والجباة وتملكهم من رقاب الناس أحياناً كثيرة. وكُتُب التاريخ محشوّة بأخبارهم، ولو لم يكن ذلك محرجاً ومزعجاً أحياناً لما أقدم الرشيد على نكبة البرامكة[251] مثلاً. وتعرض علينا مصنّفات القدامى بعض الأخبار المفيدة، نوجز منها للإشارة ما يلي:

* ذكر ابن الطقطقي في كتاب الفخري: «وكان المعتز (252 ـ 255هـ/ 866 ـ 869م) جميل الشخص حسن الصورة ولم يكن بسيرته ورأيه وعقله بأس، إلاّ أنّ الأتراك كانوا استولوا منذ قتل المتوكّل على المملكة واستضعفوا الخلفاء،

(250) راجع D. Sourdel, Le Vizirat 'Abbasside 749 à 936 (132 - 324H) institut Français de Damas, vol 1959; vol 2; 1960.

(251) راجع تحليل الدوري لنكبة البرامكة، العصر العباسي الأول ص ص 130 ـ 136.

فكان الخليفة في يدهم كالأسير إن شاؤوا أبقوه وإن شاؤوا خلعوه وإن شاؤوا قتلوه»[252].

وكان المستعين قبله (248 ـ 252هـ/ 862 ـ 866م) «مستضعفاً في رأيه وعقله وتدبيره، وكانت أيامه كثيرة الفتن ودولته شديدة الاضطراب»[253] وقد تعاظم أمر ابن رائق «واستبدّ بالأمور ووَلّى النُظّار والعمال ورفعت المطالعات إليه ورُدّ الحكم في جميع الأمور إلى نظره ولم يبق للوزير سوى الاسم من غير الحكم ولا تدبير، ومن تلك الأيام اضطهدت الخلافة العباسية وخرجت الأمور منها واستولى الأعاجم والأمراء وأرباب السيوف على الدولة وجبوا الأموال وكفّوا يد الخليفة وقرّروا له شيئاً يسيراً وبلغة قاصرة ووهن من يومئذ أمر الخلافة»[254] في أيام الراضي (322 ـ 329هـ/ 934 ـ 940م)؛ وانقسمت الخلافة في عهده: «فكانت فارس في يد علي بن بويه وأصفهان والجبل في يد أخيه الحسن بن بويه، والموصل وديار بكر وديار ربيعة ومضر في أيدي بني حمدان، ومصر والشام في يد محمد بن طغج، ثم في أيدي الفاطميين، والأندلس في يد عبد الرحمن ابن محمد الأموي، وخراسان والبلاد الشرقية في يد نصر بن أحمد الساماني»[255].

* ويذكر ابن العبري في سنة 249هـ/ 863م: «شغب الجند والشاكرية ببغداد لما رأوا من استيلاء الترك على الدولة يقتلون من يريدون من الخلفاء ويستخلفون من أحبوه من غير ديانة ولا نظر للمسلمين. فاجتمعت العامة ببغداد بالصّراخ والنداء بالنفير وفتحوا السجون وأخرجوا من فيها وأحرقوا أحد الجسْرين وقطعوا الآخر، وانتهبوا دور أهل اليسار وأخرجوا أموالاً كثيرة ففرّقوها

---

(252) راجع كتاب الفخري، ص 220.

(253) نفسه، ص 219.

(254) نفسه، ص 254 ـ 255.

(255) نفسه، ص 253.

فيمن نهض إلى حفظ الثغور، وأخرجوا المعتزّ من الحبس وأخذوا من شعْرِهِ وكان كثر وبايعوا له بالخلافة»[256] ولم يثن ذلك الأتراك عن شوكتهم وشدَّة بأسهم حتى إنهم شغبوا لما تأخرت أرزاقهم، وطالبوا المعتز بحقّهم: «فلما رأوا أنه لا يحصل منه شيء دخل إليه جماعة منهم فجرّوا برجله إلى باب الحجرة وضربوه بالدبابيس، وأقاموه في الشمس في الدار، وكان يرفع رجلاً ويضع رجلاً لشدة الحر. ثم سلّموه إلى من يعذّبه فمنعه الطعام والشراب ثلاثة أيام، ثم أدخلوه سرداباً وجصّصوا عليه فمات»[257].

تدلّ هذه الأخبار وغيرها على تحوّل النفوذ الحقيقي إلى غير الخليفة، وأن ما بدا جامعاً للمسلمين، قائماً على الدين، حامياً للشرع، وازعاً لبعضهم عن بعض صوناً للحق وحماية للحدود، أضحى **مرجعاً هشّاً، وسلطة وهمية**، وهو ما أوقف الناس على تراجع الشرعية (نسبة إلى الشرع الإسلامي) في المنصب، وزاد في الشعور بالنقمة عليه لخلوّه من مقومات الديانة القائم به - أصلاً ومبدئيّاً.

إن ضعف مركزية الخلافة، والاعتياض عن نفوذها بالوزراء أحياناً، وبأمراء الجيش من الأتراك ثم الديلم أحياناً أخرى، وكذلك بالعمال المباشرين للجباية والوزراء، قد أحدث شيئاً من الشعور بالتكافؤ في زعامة الناس وسياسة الجماعات، وأضحى للهامشي - باعتباره ظاهرة تدعي أحياناً برنامجاً وثورة وقيادة (مثل الزنج والقرامطة) حق في الأرض التي ينتسب إليها، ونصيب في السلطة التي تدار بها شؤون المجتمع؛ وانقلبت الخلافة بهذه النظرة إلى ملك وتغلّب، للأقدر - بالبأس - نصيب في الفيء والخراج.

وإنما الذي منَعَ من استرسال الهامشيين أمام ضعف المركزية الخلافية وتشتّتها وإفلاس المنصب عموماً عاملان:

* حرص الوزراء والعمّال على التسلّط من **خلال منصب الخلافة**، فلم يدّع

---

(256) راجع ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص 254.

(257) نفسه، ص 255.

أحد منهم هذا المنصب وإن كانوا جميعاً مسيطرين على الخليفة، وبدا الخليفة أمامهم قاصراً. ويرجع هذا التقدير منهم لمنصب الخلافة إلى:

* تشبّث العلماء، أيّاً كان اتجاههم بمنصب الخلافة، لأنه عندهم من أصول الديانة. وعلى قدر ضعف الخليفة ووهن نفوذ المنصب فإن «**العقيدة الدنيا**» من ناحية والمقالات الإسلامية السائدة من ناحية ثانية قد قاومت مقاومة شديدة وعنيفة كل هامشية وكل عقيدة بدت غالية، **فعوّضت ـ بما أفتت أو قاومت ـ سلطة الخليفة.**

إلاً أن سلطة الهامشي تتحدد بسيرة الفرقة الغالية الناشئة، وملخّصها: التأسيس لرؤية اعتقادية منظّمة، ثم الكمون إلى حد إمكان الظهور، إما لاشتداد الشوكة وازدياد الظهور أو لضعف سيادة «**العقيدة الدنيا**» والمقالات السائدة، عندها فقط تصبح الفرقة الهامشية ذات سيادة، ولربّما تراجعت المقالات السائدة لتضحي بدورها هامشية في بعض الأحوال ، وهو ما ننظر فيه في موضعه.

يمكن أن نستنتج من وجيز الإشارات السابقة:

1 ـ أن نشأة النصيرية كانت من صلب المجتمع الإسلامي في القرن 3هـ/ 9م في العراق، وفي محيط الكوفة بصفة أخصّ، وأنها من خلال أصول عقائدها مشتقة من الثقافة الإسلامية كما تمثّلتها بيئة العراق.

2 ـ أنّ نشأة الفرقة الهامشية تعود إلى عاملين مجتمعين أو إلى أحدهما، وهما: الاستبداد سواء كان من الخليفة أو عمّاله أو وزرائه الجائرين باسمه والجابين بشرعيته؛ وقد كانت ملكية الأرض والتصرّف فيها إلى جانب السياسة المالية من أبرز الدلائل على فساد التدبير السياسي وظهور استبداد العمال وقوّاد الجيش خاصة.

أما العامل الثاني فهو ضعف الخليفة وظهور شيء من التكافؤ بين الجماعات المتصدرة لسياسة الناس. ولئن تصدّت فرقة أهل السنة والجماعة لحماية الخلافة والسيادة السياسية المركزية، فإن ذلك قد زاد من نقمة الجماعات الأخرى وزاد في عزمها الخروج والطعن على السلطان بشتى

المطاعن الدينية والمجاهرة بالعصيان محافظة على الدين.. وفي هذا كله قصد إلى تقويض السنّية والسيادة المركزية معاً وإعلانٌ عن ضلالة علمائها الخادمين لأغراضها، ونشر لتعاليم أخرى تدعي الفرقة الهامشية أنها بقية الدين الأصيل بهذا تنازع الأطراف والمشارف المركز السياسي والديني في الخلافة الإسلامية.

ذاك في المجتمع الإسلامي القديم، ولكن إلى أي حد يمكن التعويل على هذه الأسباب في تفسير نشأة الفرقة الهامشية في العصر الحديث؟ ذلك موضوع الفصل القادم بالاعتماد على مقالة البابية والبهائية أنموذجاً.

الفصل السادس
أصول العقائد البابية ـ البهائية
أو نشأة الفرقة الهامشية حديثاً

يدور هذا الفصل ـ تماماً كسابقه ـ على مشْغلين:

1 ـ إلامَ يمكن إرجاع أصول العقائد البابية حين نشأتها سنة 1844م خاصة؟[258]؛

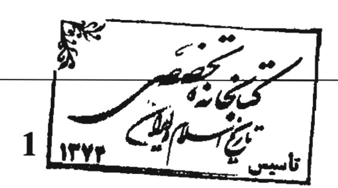
2 ـ بمَ نعلّل ـ من خلال تلك العقائد ـ نشأة البابية، والفرقة الهامشية حديثاً؟

ولئن الْتزمنا بالبحث في نشأة البهائية، فإننا سنكتفي فيها بإلماع وجيز إلى تراجع البابية وظهور البهائية من صلبها، لأن البهائية، في الواقع تطوير للبابية واستمرار لها على مقالة قد أبرزها البعض في مسألة الجهاد خاصة[259].

---

(258) تنسب إلى الباب (1235 ـ 1266هـ/ 1819 ـ 1850م) رسائل ألّفها قبل 1844م، وهي: رسالة في السّلوك؛ رسالة في التّسديد؛ زيارة جامع كبيرة؛ تفسير سورة البقرة، وذلك بعد عودته من بوشهر إلى شيراز. ولكن أهمّ مؤلف بانت فيه العقائد الجديدة لأول مرة هو «قيوم الأسماء»، قد ألّفه بعد 22 ماي 1844م. راجع: Denis Mac Eoin, The Sources for Early Bàbi Doctrine and History, Leiden, Brill, 1992. pp.42 - 47; 55 - 57.

(259) Denis Mac Eoin, From Babism to Baha'ism. Problems of Militancy,



1

إلى أي حد يصحّ الحديث عن عقائد أصول في البابية؟

يشرّع لهذا السؤال سببان:

* قصر الفترة التي ظهرت فيها عقائد الباب ودعوته وحركته، فهي تمتد من 1260هـ/ 1844م 1270هـ/ 1853م، وخلالها قتل الباب إعداماً سنة 1850م.

* موقف بعض البهائية من أصول العقائد البابية، واعتبار الباب في «قيوم الأسماء» صاحب وحي ادّعى الرسالة، وأنه الظهور الإلهي(260).

وفي هذين العاملين ما يعسّر تحقيق الأصل في العقائد البابية.

إلا أن أعمال ديونيس ماك أيون (D. Mac. Eoin) وبيتر سميث (Peter Smith) تتّفق على رأي هو الذي نرجّحه لاعتماده على تاريخ الحركة البابية وأحوال إيران في العهد القاجاري وخاصّة من 1843 إلى 1853م. وملخّص هذا الرأي أن عقائد الباب قد شهدت ثلاثة أطوار:

ففي السنوات الأولى قبل 1265هـ/ 1848م نشر الباب أنه النائب عن الإمام والباب إليه؛ وسنة 1848م - 1849م ادّعى الباب أنه المهدي نفسه والإمام القائم ذاته؛ وبعد 1266هـ/ 1849م أو في آخرها زعم أنه رسول أو هو ظهور من ظهورات الله، وادّعى أنه «من يظهره الله» نفسه(261).

Quietism, and Conflation in the Construction of a Religion, in Religion 13 (1983) pp.219 - 225; The Bàbi Concept of Holy war, in Religion 12 (1982) pp.93 - 129.

(260) راجع كتاب الإيقان، ص 105.

(261) راجع D. Mac. Eoin, The Babi Concept of Holy war, in Religion 12 (1983) p.93, Peter Smith, The Bàbi and Bahà'i religions, London, Cambridge Univ. Press, 1987, pp 13 - 24: "The Bàb himself increasingly being seen not just as the Mahdi, but as a manifestation of divine will or logos" (p24).

ويردّ على هذا الرأي محمد أفنان (Muhammad Afnàn) وويليام هتشر (Wiliam

وتعود هذه العقائد، في الواقع، إلى ثلاث مقالات تنسب إلى الفرق الهامشية الغالية، وهي: ادّعاء البابية: وادّعاء الإمامة بعد وفاة الإمام أو غيبته؛ وادّعاء الألوهية من حيث حلول الله في المدعي أو هو مقام من مقاماته أو ظهور من ظهوراته. فليست عقائد سيّد علي محمد شيرازي جديدة في أصلها، ولا هي بمحدثة في البيئة التي ظهرت فيها.

ومع ذلك يمكن أن نقف عند المقالة الأولى واعتبارها أصل العقائد البابية عند نشأتها؛ ولولا أهميتها ما كانت الديانة لتنسب إلى هذا المفهوم «المهدوي»، الباب. ونظن من ناحية أخرى أن ادعاء البابية للقائم والنيابة عنه لا يفهم خارج العقيدة الشيخية التي اعتنقها سيد علي محمد شيرازي؛ وقد تلقى من كاظم رشتي (ت. 1259هـ/ 1843م ـ 1260هـ/ 1844م) دروساً لا شك في أثرها عنده، وإليها تعود عقائده على اختلاف الطور.

يُنسب إلى الرشتي أنه بشّر بقدوم الباب وظهور سرّه. ويهمّ أن نقف على كلمات الرشتي في الظاهر الموعود لأنها دليل إلى العقائد السائرة وقتذاك في الإمام وفي القائم خاصة[262].

Hatcher) ويعتبران أن الباب هو ظهور الله منذ «قيوم الأسماء»، وأن عقائده لم تتطوّر، واتّهما د.م. أوين بعدم الاطلاع على النصوص البابية الأولى. راجع مقالهما:
Western Islamic Scholarship and Bahà'i Origins, in Religion 15 (1985). pp.29 - 51.

ويعتبر ردّ ماك أوين عليهما مفيداً في الإخبار عن التطرّف البهائي المعاصر ونقد الأصولية البهائية. راجع D.M. Eoin, Bahà'i Fundamentalism and the Academic Study of The Bàbi Movement, in Religion 16 (1986) pp. 57 - 84.

(262) جاء في كتاب مطالع الأنوار لنبيل زرندي:
«وكان السيد كاظم/[الرشتي] على تمام العلم باقتراب الساعة التي يظهر فيها الموعود وبالحجابات التي تمنع الباحثين من تفهّم ومعرفة جمال الظهور المستور (..) وكان دائماً يشير إلى أتباعه «بأن الموعود الذي تنتظرونه لا يأتي من جابلقا ولا من جابرسا، بل هو موجود في وسطكم وترونه بأعينكم، ولكنّكم لا تعرفونه». وكان يقول لتلاميذه: من علائم الظهور: «بأنه من سلالة رسول الله من وسط هاشم، وهو =

يظهر من الخبر الذي رواه نبيل زرندي في تاريخه ثلاث مقالات مهمّة:

* إنَّ الشاب سيد علي محمد شيرازي هو القائم الموعود، وهو المنتظر من سلالة الرسول محمد.

* إن علمه هو علم إلهي لم يرتد به عن الشيخ الإحسائي ولا عن خلفه كاظم الرشتي.

= حديث السنّ وعلمه لدني وليس مستفاداً من تعاليم الشيخ أحمد بل من الله. وإن علمي لم يكن إلاّ كقطرة بالنسبة إلى بحر علمه، واجتهادي كالنقطة من التراب أمام عجائب فضله وقدرته. ولا يوجد قياس بينهما، فأين الثرى من الثريّا؟ وإنّه لمتوسّط القامة، ولا يشرب الدخان وعلى غاية من الاستقامة والصّلاح والتقوى. وكان البعض من التلاميذ يظنون أن السيد [الرشتي] هو الموعود رغم صدور هذه التعليمات منه، وظنوا أن جميع العلائم تنطبق عليه، وأخذ أحد أتباعه في ذكر هذا الاعتقاد علانية فانتهره السيد وغضب عليه. (..).

وممّا حكاه لنا الشيخ الزنوزي (..) قال: كنتُ اضطربتُ من هذا الأمر لدرجة أنّي لم آكل ولم أشرب ولم أنم جملة أيام، وكنت أصرف الوقت دائماً في خدمة السيد كاظم الذي كنت دائم التعلّق به، وذات يوم في الفجر أيقظني ملا نوروز أحد أتباعه وأمرني بوله أن أقوم وأتبعه. فقمت وذهبنا سوياً إلى منزل السيد كاظم حيث وجدناه مرتدياً عباءة مستعداً للذهاب معنا قائلاً: «قد حضر شخص جليل القدر وواجب علينا زيارته نحن الإثنين. وكان الفجر قد انبثق ونحن نسير في شوارع كربلاء. ووصلنا إلى منزل كان شاب واقفاً على بابه كأنه ينتظر مقابلتنا وهو يلبس عمة خضراء، وظهر على محياه الخشوع واللطف الذي لا أقدر أن أصفه. وتقدم نحونا ببطء، وعانق السيد بكل محبة (..) وسرعان ما أخذنا إلى غرفة عليا مزينة بالزهور ومعطّرة بأروح الطيب وأمرنا بالجلوس (..) وشاهدنا كوباً من فضة موضوعاً في وسط الحجرة وسرعان ما ملأه مضيفنا، وناوله للسيّد كاظم قائلاً: «وسقاهم ربّهم شراباً طهور» فأمسك السيّد الكأس من يده وانتهله، وامتلأ هيكله بسرور فائق عن الحدّ وأنا أيضاً أعطاني كوباً من ذلك المشروب ولم يخاطبني بأي كلمة. وكلّ ما دار من الحديث كان خاصاً بالآية القرآنية السابقة (..) وكم كانت دهشتي إذ رأيت أستاذي قد نهل من المشروب بدون أدنى تردّد من الكأس الفضيّ مع أن استعمال هذا المعدن محرّم حسب قواعد الإسلام».

راجع مطالع الأنوار. تاريخ النبيل في وقائع الأيام الأولى للأمر البهائي [د.ن] [د.ت] نسخة مرقونة خاصة تسلمتها من بعض الأصدقاء. ج1. ص ص 13 ـ 14.

* كان سيد علي محمد شيرازي شديد الصلاة في مشهد الحسين بكربلاء، وكانت له عبادة طفق من حوله يتعلمونها تعلما[263].

وفي هذه المقالات ما يدفع إلى السؤال عن حقيقة منصب الباب، أَهي بابيّة إلى الإمام ونيابة عنه، وسفارة أيضاً، تماماً كما كان للإمام الثاني عشر أربعة أبواب، متى هلك آخرهم كانت الغيبة الكبرى؟ أم هي بابية أخرى فهمها محمد أفنان وويليام هتشر (William Hatcher) على أنها بابية إلى ظهورات إلهية قادمة أوّلها: ظهور بهاء الله وإعلانه دعوته سنة 1283هـ/ 1866م[264].

يبدو لنا:

1 ـ أن الخبر يصلُ عن عمد بين البابية والإمامية، وهو وصل تلبيس يخوّل لاحقاً انتقال المقالة من ادّعاء النيابة عن الإمام إلى ادّعاء منصب الإمام نفسه.

2 ـ أن هذا التلبيس هو غلو ابتدائي في مقام الباب. لذلك جاء القول بأن علم الباب علم إلهي، والأصل المشهور أن علم الباب من الإمام لأن مرجع الأمر ومردّه إليه.

3 ـ إن رأي محمد أفنان وويليام هتشر هو عقيدة يتعبّدان بها، وهو في الآن نفسه عقيدة البهائية الرسمية في تقدير أمر الباب وبدايات دعوته. لذلك لا نميل إلى الأخذ برأيهما لأنه خطاب مذهبي، ولأن قولهما تمجيدي الغاية. وإذ نقرّرها فإننا ننتصر لحجة د.م. أوين (D.M.A.C. Eoin) ورأيه في عقائد الباب[265].

وتهدي هذه المقالات الثلاث التي تضمنتها البشارات بالباب المنتظر إلى علاقة أوائل عقائد الباب بما كان جارياً عن الشيخية. ويمكن القول إن سيد

(263) راجع نبيل زرندي، مطالع الأنوار، ص 15.

(264) راجع افنان وهتشر (Afnan et Hatcher)، المرجع المذكور، ص 34.

(265) راجع Mac. Eoin, «Bahái Fundamentalism» p.59.

علي محمد الشيرازي قد كان شيخياً في أصل اعتقاده، ولا غرابة في ذلك[266]. فقد ألّف «**رسالة في السلوك القويم**»، قصد فيها إلى بيان أركان الديانة الأربعة وهي: التوحيد والنبوّة والولاية والشيعة (The Body of believers). وجاء في آخر الرسالة تضرّع إلى «**مولاي وحافظي ومعلمي حاج سيد كاظم الرشتي، أطال الله في عمره**»[267]، وهو ما يقوّي عندنا أنها ألّفت بداية سنة 1260هـ/ 1844م لأن وفاة الرشتي كانت وقتذاك. ويبدو الركن الرابع مفيد الإشارة إلى التشابه بين مقالة الشيخية وعقيدة الشيرازي. فالشيخية لم تقل بالشيعة وإنما قالت بـ «الركن الرابع»، وتعني سفراء الإمام أو أهل النيابة عنه، يصلونه بشيعته وأهل دعوته. وواضح أن الشيخ أحمد الأحسائي قد قدّر لنفسه أن يكون ناهضاً بتلك الوظيفة، وكذلك سيد كاظم الرشتي، كلاهما كانا الركن الرابع[268]. والواقع أن الركن الرابع هو المجتهد الناظر في الديانة والمبين للشريعة والهادي للأتباع. فلا غرابة في أن يتولى تفسير القرآن، والتشريع منه بما يرتئي، وإقرار العبادات على الوجه الذي يؤثر. . . لأنه «بقية الله» وإن لم يصف نفسه بها.

في هذا الإطار يُنسب إلى الأحسائي مقالات يرتد أصلها إلى أنه عرفانيّ، تأوّل القرآن على غير المنصوص، وتوسّل بالكشف (disclosure) وقال في الخبر عن الرسول خاتم الأنبياء بما لم يقل به غيره، فأحدث مقالة لأنه أحدث جهة علم ووسيلة استبيان[269].

إنّ أهمّ التعاليم التي سيّرها الأحسائي وتصدّى لنشرها هي تخليص الديانة

(266) راجع نبيل زرندي، مطالع الأنوار، ص 22 ـ 23.

(267) راجع مخطوطات الرسالة في Mc Eoin, The Sources for Early Bàbi Doctrine and History, p.196; p44 - 45.

(268) راجع: Peter Smith, The Bàbi and Bahà'i religions, p.11; Mac Eoin, op - cit. p44.

(269) راجع: Vahid Rafati, The Development of Shaykhi Thought in Shi'i islam, Ph. D. dissertation UCLA., 1979, p.52 (Microfilm n° 80 - 02 497); Halm, Shiism, p.109.

من البدع الحادثة وذلك بالرجوع إلى القرآن والسنة النبوية والمأثورات عن الأئمة. وليس في هذه الثلاثية إجحاف أو شذوذ إلاّ أن يكون تفسير القرآن (أو ما استعصى منه على الأقل بالإشكال والاشتباه) بعلم خاص من الرّكن الرابع، وهو علم باطني هو من ثمرة الاتصال بالإمام[270]. وبهذا العلم والاتصال المباشر بالإمام يضحي الركن الرابع (أحمد الأحسائي) السلطة الوحيدة والمرجع المطلق لشؤون الديانة عند الأتباع. ولا يبلغ مع ذلك مرتبة النبوة والإمامة، لأن النبي والإمام معصومان، وهما ظهوران لله بدونهما لا يبلغه أحد من الناس. فإذا انقضى دور النبوّة، وكانت غيبة الإمام وجب قيام النائب، وهو الركن الرابع لبيان الديانة وتحقيق الغاية من التكليف. إن تأويل الديانة بما لم يسبق له ظهور بين الناس هو الذي سيثير جدلاً كبيراً في مقالات الشيخية.

ومن أشدّ المقالات التي أثارت غضب العلماء الاثني عشرية فضلاً عن علماء أهل السنة، قول أحمد الأحسائي بأنّ المعاد ليس بعثاً في الأجساد من الأجداث، لأن الأجسام الترابية تزول ويبقى من الخلق أرواحهم، وهي إذ تبعث تعود في هياكل لطيفة (Subtle body) يسمّى أحدها هُورقليا (Hùrqalya) وهو هيئة بين الجسم الكثيف الترابي، والهيكل الروحاني[271].

(270) جاء في دليل المتحيرين: «إن مولانا رأى الإمام الحسن عليه السلام ذات ليلة وضع لسانه المقدّس في فمه. فمن ريقه المقدّس ومعونة الله تعلّم العلوم وكان في فمه كطعم السكر وأحلى وأطيب من رائحة المسك. ولما استيقظ أصبح في خاصته محاطاً بأنوار معرفة الله طافحاً بأفضاله منفصلاً من كلّ ما هو مغاير لله، وزاد اعتقاده في الله في نفس الوقت الذي ظهر فيه استسلامه لإرادة العلي. وبسبب ازدياد شوقه والرغبة الشديدة التي استولت على قلبه نسي الأكل واللبس، اللهم إلا ما يسدّ به حاجته الضرورية». مطالع الأنوار، ص 3، الهامش 3 نقلاً عن نقولاس، مقالة على الشيخية ج1، ص6.
راجع أيضاً: Denis Mac Eoin, From Shaykhism to Babism. A study of Charismatic Renewal in Shi'i Islam. Ph. D. Dissertation (Univ. of Cambridge 1979) p.57.

(271) راجع: Peter Smith, The Bàbi and Bahà'i religions, p.12.

وينسب إليه أيضاً قوله إن الخلق يرجعون يوم البعث إلى المشيئة الأولى (Prime Will)، لا إلى الله. وقد ذهب إلى وجود جنّتين وجهنّميْن إحداهما من الاثنتيْن دنيوية والثانية منهما أخرويّة؛ وأن الجنة هي معرفة القائم الإمام الثاني عشر يوم الحشر والحساب.

واعتقد أحمد الأحسائي، فيما نسب إليه، أن المعراج لم يكن سوى انتقال في مراتب المعرفة وأن ذلك لا يستوجب حركة جسدية.

وتوحي المصادر البابية والبهائية بإشارات إلى عقيدة الظهورات الإلهية عنده، حتى إذا ما ظهر الباب كان أحدها وكذلك بهاء الله من بعده(272).

تمكن هذه المقالات من إبداء ثلاث ملاحظات:

1 - ليس فيها ما يدلّ قطعاً على أن الأحسائي أنكر البعث وأنكر معراج الرسول، وادّعى نزول الوحي إليه. وإنما في مقالة الشيخ إقرار بذلك كله على غير الوجوه الدارجة والمعارف المتداولة، لأنه توسل بالكشف أو بوحي الحدس (Intuitive revelation) على حد عبارة هـ. هالم (H. Halm)(273). ولو كان الإنكار قطعيّاً لما وجدنا بعض العلماء مثل

= يبدو لنا رأي فريد قطاط منافياً للمنصوص من الكتابات؛ ويظهر لنا اختلاف في المقصد بين إنكار المعاد والشاهد المأخوذ من «الكواكب الدرية» لعبد الحسين أوره. ج1 ص 49. راجع أطروحته لنيل دكتوراه المرحلة الثالثة: البهائية من النشأة إلى التاريخ المعاصر. جامعة الزيتونة. 1414هـ/ 1993م، ص 44.

(272) راجع بيتر سميث (Peter Smith.)، المرجع المذكور، ص 11 - 13.

(273) راجع هالم (Halm)، المرجع المذكور، ص 109.

تحامل فريد قطاط على مقالات الشيخية ونسب إليها إنكار البعث والمعاد وادّعاء الأحسائي نزول الوحي عليه... ولم يقف بالحرص العلمي المطلوب على دقائق النصوص ليفرّق بين الإنكار والتأويل. والواضح أن هذا الباحث كان مقيداً بغايات تمجيدية للإسلام الرسمي في وجهته الشيعي الإمامي أو السنّي. راجع المرجع المذكور، ص ص 42 - 44.

محمد باقر الخونساري يثني على الأحسائي[274].

2 ـ ترجع عقائد الأحسائي والشيخية عموماً إلى مدرسة الغنوصية التي ظهرت في أصفهان كما بيّنا، وهي مدرسة جمعت بين التصوّف والتأويل الغنوصي من أثر الأفلاطونية المحدثة عبر الفارابي وابن سينا، وسنعود في القسم الثاني من هذا الفصل إلى مشكلة المصادر في المقالة البابية الغالية.

3 ـ إن هذه المقالات كانت المحضن الذي نشأت فيه المقالة البابية، ولما أعلن علي محمد الشيرازي عقيدته الأولى، وقال إنه الباب إلى القائم والنائب عنه، والوسيط بينه وبين شيعته، فإنه كان يعلم كل هذه المقالات الشيخية، ولم يكن من المفيد أن يعيدها أو أن ينسخها قبل إعلان مسألة البابية؛ ومتى تمت له الولاية والاعتراف، عندها فقط يمكن الشروع في التأسيس للسيادة بوضع تشريع جديد ناسخ يظهر في «كتاب البيان».

يمكن أن يتصل ادّعاء البابية للقائم بمقالة الغلوّ في الإمام، فإذا قلبنا البشارات التي ذكرها نبيل زرندي إعلاناً عن ظهور الباب وقفنا على منزلة علي محمد الشيرازي، ووجه الاعتقاد فيه من الارتفاع بمكان ينسب إلى الرّشتي:

«والحق أقول لكم إن بعد القائم يظهر، القيوم، وبعد أن يغرب الكوكب الأول تشرق شمس جمال الحسيْن وتضيء العالمين... وفي ذلك الحين ينكشف السر الذي تكلم عنه الشيخ أحمد عندما قال: «إن سر هذا الأمر لا بد وأن ينكشف ويظهر سر هذه الرسالة»، فمن وصل إلى معرفة ذلك في يوم من الأيام فكأنما وصل إلى معرفة ثمرة الأجيال الماضية، وإن عملاً طيباً في ذلك

---

(274) راجع محمد باقر الخونساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، تهران [د.ت] ج1 ص 27.

الوقت يساوي عبادة قرون لا عدد لها»[275].

وفي رؤيا الأعرابي عند مسجد **براثا** بين بغداد والكاظمين شاهد آخر على منزلة الباب المنتظر[276].

وعلى الرغم من هذا الغلو في الباب إلى حد تلبيس الأمر فيه بالقائم والإمام المنتظر، فإننا نرجح:

1 ـ أن هذه البشارات والأخبار هي من وضع اللاّحقين من أهل البهائية؛ وإنما الغاية من هذا التقديس تمجيد أصلهم ومردّ دعوتهم، سيما وأنهم يُعتبرون ـ على صواب ـ البابيين المحدثين على حد عبارة تومانسكي (A.G. Toumansky)[277].

2 ـ أن علي محمد الشيرازي قد ادّعى البابية للقائم بعد الأبواب الأربعة الذين مضوا وتحقّقت بعدهم الغيبة الكبرى[278]. وبهذا فتح عهداً جديداً أنبأ فيه بالوكالة والنيابة وبشّر في الوقت نفسه بقرب مجيء القائم وعودة المنتظر.

إن هذه المقالة استمرار لسنّة وضعتها الشيعة الإمامية وعبّرت عنها مجملاً بعقيدة الرجعة. ويحسن أن ننبّه إلى جزئية هامة في مقالة الباب: إنّه بادّعاء هذا المنصب قد أضعف سلطان العلماء من الإمامية إن لم يقوّضه أصلاً، فالمشهود أنهم ـ بكياسة لطيفة ـ قد نهضوا بمهمة تشبه مهمة الباب دون أن تماثلها طوال

(275) راجع نبيل زرندي، مطالع الأنوار ترجمة عن الفارسية إلى الانجليزية شوقي أفندي ربّاني، ونقله إلى العربية المحفل الروحاني المركزي للبهائيين بالقطر المصري والسودان. القاهرة [د.ت] ص 32 ـ 33.

(276) راجع نفسه، ص 33 ـ 34.

(277) يقول تومانسكي في تقديمه لكتاب **الأقدس** الذي وضعه البهاء:

- Kitàb Akdess. "Le livre le plus Saint" des Babys modernes in Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de st Petersbourg; Classe des Sciences historico - philologiques. VIII ème série, Tome III (1899) p.1.

(278) حول الأبواب الأربعة راجع الطوسي كتاب الغيبة، ص 214 ـ 243.

الغيبة الكبرى. وقد مالوا أيضاً إلى «تعويض» الإمام والنيابة عنه دون **الإعلان عن بطلان الإمامة** والمجاهرة بذلك. وظلّوا يستقطعون من إلجاءات الزمان ومقالة الغيبة والإمامة معاً شرعية تدرّجت بهم إلى بناء نفوذ وتأسيس سلطة.

لذا تبدو مقاومة العلماء للباب حين ظهرت عقيدته الأولى ردّاً طبيعيّاً ودفاعاً مقبولاً عن سلطانهم.

إلا أن مسألة البابية (bàb hood) تطرح قضية تعيين الباب واصطفائه من بين سائر الناس وكذلك حمله لعلم الإمام. فالمعروف من الأصول الاثني عشرية أن الإمام هو الذي اصطفى الباب ووكّله، وهو الذي أنابه عنه للنظر في شؤون الشيعة بعلمه والبت فيها بعد مراجعته. وكذا اعتقدت الإمامية طيلة الغيبة الصغرى (260 ـ 329هـ/ 873 ـ 940م). وأعلن الباب في كل حين أنه عامل بعلم الإمام ناظر به.

ولكن أمر علي محمد شيرازي مختلف، ليس بالإمكان أن يعيّنه الإمام وهو غائب غير منظور؛ وليس بمستبعد أن يُعلن اصطفاؤه من الله، وقد غلا الناس في الإمام حتى ظنوه أحد ظهورات الله، أو أن التفريج عن الإمام والناس بعودته إنما يكون بإقامة الباب المبشر بقدومه. إلى هذا الحد يلتبس أمر إقامة الباب بين تعيين الإمام وقضاء الله. وهو تردّد تشهد به نصوص الباب الأولى و«قيوم الأسماء». جاء في بعض آياته:

«يا أهل الأرض إني نزلت عليكم الأبواب في غيبتي ولا يتبعونهم من المؤمنين إلا قليلاً. وقد أرسلت عليكم في الأزمنة الماضية أحمد وفي الأزمنة القريبة كاظماً فلم تتبعونهم إلا المخلصون منكم فما لكم يا أهل الكتاب لا تخافون من الله الحق موليكم القديم.. يا أيها المؤمنون أقسمكم [هكذا] بالله الحق فهل وجدتم من هؤلاء الأبواب حكماً من دون الله حكم الكتاب هذا أفيغرنكم العلم بكفركم فارتقبوا فإن موليكم الحق معكم على الحق بالحق رقيباً»[279].

(279) منتخبات آيات أز آثار حضرة نقطة أولى. [تهران] مؤسسة ملي مطبوعات أمري 134 بديع، ص 34.

وهذا العلم الذي نزل على الباب، يدلّ على أن الله قد اصطفاه، وهو في الوقت نفسه كتاب مؤذن بشرع؛ وتمام الإيمان من تصديقه والأخذ به، ولا يحمي اعتقاد الإسلام من الكفر إن ردّه المؤمن وتولى عنه. جاء في «قيوم الأسماء» أيضاً:

«وإنّ الذين يكفرون بباب الله الرفيع إنا قد اعتدنا لهم بحكم الله الحق عذاباً أليماً (. .) إنا نحن قد نزّلنا على عبدنا هذا الكتاب من عند الله بالحق. . . فاسئلوا الذكر [الباب] تأويله فإنه قد كان بفضل الله على آياته بحكم الكتاب عليما (. .)

يا أهل المدينة أنتم المشركون بربكم إن كنتم آمنتم بمحمد رسول الله وخاتم النبيين وكتاب الفرقان الذي لا يأتيه الباطل فإنا قد نزّلنا على عبدنا بإذن الله هذا الكتاب من قبل على الحق قد كان كذباً عند الله مشهودا».

من تُرى أنْزَلَ الكِتَابَ وعلى منْ؟ يبدو الجواب واضحاً في الإنزال على الباب. وهو غير ذلك في أمر المنزل. فهو مرَّة الإمام الغائب[280]، وهو مرَّة أخرى الله[281]، ويظهر من بعض الآيات الأخرى أنَّ الباب قد نال علمه من الله دون واسطة[282]، وهذا جليّ في الشاهد السابق.

أما «الصحيفة المخزونة»، وهي من كتابات الباب المزامنة «لقيوم الأسماء»، فتشير إلى أنها من الوحي الذي أنزله الله على الإمام الغائب محمد ابن الحسن، وأخرجه الإمام إلى بابه ليكون حجَّة على الناس.

«إن هذه الصحيفة العظيمة المخزونة قد أنزلها الله سبحانه من عنده إلى حجَّته محمد بن الحسن عليهم [هكذا] السلام، ولقد أخرجه الحُجّة بقية الله صاحب الزمان عليه السلام إلى بابه الأكبر لتكون حجة الله على العالمين»[283].

---

(280) راجع قيوم الأسماء، 4/ 13.

(281) راجع نفسه: 59/ 6.

(282) راجع نفسه، 3/ 16؛ 14/ 31؛ 23/ 4.

(283) راجع مخطوطة مكتبة مرعشي نجفي - قم. عدد 625. ورقة 1 أ. ويبدو أن =

ومن هنا نرى أن المقالة الأولى التي سيّرها علي محمد الشيرازي في ادّعاء البابية تخفي عقيدتين أخريين لا مناص من العرض لهما: علم الإمام من ناحية، ونزول الوحي بعد القرآن من ناحية أخرى.

ففي **علم الإمام** البالغ إلى الباب نشهد غلوّاً تقليدياً عند الشيعة وقد سبق أن بيّناه في غير هذا المقام. ويسمح هذا الغلوّ في علم الإمام بقبول شيء من الغلوّ في علم الباب النائب عن الإمام. وإنّما المشكلة الحقيقية في تحول الباب النائب إلى أن يكون الإمام عينه، وفي هذا انحراف عن التراث الشيعي الإمامي وإن غلا في علم الإمام إلى حدّ القول فيه بأنه **وحي**.

أما نزول **الوحي** على الإمام والباب بعد القرآن فمشكلة مزدوجة الجانب. يتجلّى وجهها الأوّل في تلقّي الإمام وحياً من الله. وهذا مقبول في التراث الشيعي الإمامي لأن فلسفة الإمامة تشرّع لاستمرار العلم الإلهي بعد ختم النبوة. لهذا قال البعض أحياناً بفضل الإمام على النبي. وهنا، لم تحدث البابية مقالة جديدة. أما الوجه الثاني فهو تلقّي الباب وحياً عن الله بعد القرآن، وهذا ما لم يقل به التراث الشيعي الإمامي؛ وأحدثت به البابية بدْعة تخصّها إلا أن يكون وحي الله إلى الباب عن طريق الإمام. والجديد في مقالة علي محمد الشيرازي عند إعلان البابية أنه غلا في علم الباب ونزع به إلى مرتبة الإمامية (Imam hood).

إن لهذا التردد بين البابية والإمامية، بين علم الله إلى الباب دون واسطة، وعلم الله بواسطة الإمام غرضاً سياسياً ـ دينياً واضحاً هو الإعداد لسيادة الشيرازي بعد التشريع لمنصبه والتمكين لدعوته. وسنرجع إلى هذا الغرض في موضعه.

والمهم في كلا الوجهين هو استمرار الوحي بعد القرآن، ونزول كتاب

= الصحيفة المخزونة هي نفسها «صحيفة الحجّية»، وهي المعروفة أيضاً بـ«دعاء الصحيفة»
راجع: D.MC Eoin, The Sources... p.55.

آخر على مثال القرآن؛ يشهد على ذلك «**قيوم الأسماء**»، وهو تفسير لسورة **يوسف** وكذلك «**الصحيفة المخزونة**» وهي أدعية توسل بها الباب الشيرازي.

أيّ حد يقيّد قبول الناس لهذه النصوص المقدّسة؟ وأيّ اضطراب تُدخل على التمسك بالإسلام ديناً والقرآن كتاباً خاتماً؟

تشير الشواهد التي ذكرناها من «**قيوم الأسماء**» إلى أن هذا الوحي المنزل لا ينفي الوحي المنزل على محمد، بل إن الإيمان بالقرآن، وانتحال الإسلام يقتضيان تصديق الوحي الجديد، ومن أنكره فقد كان كاذباً على الله حين آمن بدعوة الإسلام. وبهذا الإقرار يؤسّس الشيرازي وحيه على وحي القرآن، ويجذّر دعوته في الإسلام، ويبني أصلاً دينياً على سابق اعتقاد نفذ إلى الناس ومكن فيهم.

هذه الحجّة التي يسوقها الباب قريبة من حجَّة القرآن في إنفاذ دعوته مع الإقرار بالكتب السابقة. ولئن أنكر القرآن أصالة ما أضحى بيد اليهود والنصارى، وجاهر بنسخه «لفساده» و«تحريفه»، فإن الباب لم يجرؤ على ذلك في بداية أمره إلى حين الولاية. فإذا تمّت له، وعضده جماعة من الأتباع قادهم حروف الحيّ[284]، جاهر **بنسخ الشريعة الإسلامية** وسن غيرها، ووضع فقهاً غير ما سلف، واحتجّ في كل ذلك «**بالبيان**»، وهو كتابه المقدّس الناسخ للقرآن تماماً كما كان القرآن ناسخاً للتوراة والإنجيل.

يبدو مما سبق أن المقالة الأولى التي ادّعاها الباب، مقالة تتجاوز مسألة

(284) هم أوائل المؤمنين بدعوة الباب وحاملو لوائها في إيران والعتبات بالعراق. وهم ثمانية عشر شخصاً: الملاّ حسين البُشروئي؛ محمد حسن البشروئي الملقب «بسيد الشهداء»؛ محمد الباقر ابن خال الملاّ حسين؛ الملاّ علي البسطامي؛ الملاّ خدابخش قوجاني المسمّى بالملاّ عليّ؛ الملاّ حسين بجستاني؛ سيد حسين زيدي؛ الميرزا محمد روضه خوان يزدي؛. الملاّ جليل أرومي؛ الملاّ يوسف أردبيلي؛ الملاّ محمود خوتي؛ الملاّ أحمد أبدال مراغي؛ الميرزا محمد علي قزويني؛ الميرزا هادي بن الملاّ عبد الوهاب قزويني؛ الملا باقر التبريزي؛ قرة العين الملقّبة بالطاهرة؛ سعيد الهندي؛ محمد بارفروشي الملقب بالقدّوس، راجع نبيل زرندي، مطالع الأنوار ص 97.

البابية لتشمل مقالتيْن أخريَيْن على غاية من الأهمية، هما: علم الباب من ناحية، وتجدّد الوحي من ناحية أخرى[285]. ونزعم أن هذه المقالات الثلاث: ادّعاء البابية والغلوّ في علم الباب [أو الإمام] والقول بنزول وحي آخر بعد القرآن.. أن هذه المقالات تتجذر في التراث الشيعي الاثني عشري من وجه، وتتصل تماماً بعقيدة الشيخية التي أجملناها سابقاً، من وجه آخر.

ولئن بيّنا شيئاً من الانتساب إلى التراث الشيعي الإمامي، فإنّ الردّ إلى مقالات الأحسائي هو الذي يهمّنا بالدرجة الأولى للوقوف على نشأة البابية في ذاك المحيط العقدي.

فالمشهود أن الباب لم يفعل فيما غلا وأبان سوى أن درج على غلوّ الشيخية في الإمامة ولربّما أيضاً في **الركن الرابع** المتصدّي للعلم والبيان بوحي الحدس. وما «**قيوم الأسماء**» أو «**الصحيفة المخزونة**» إلا معارضة للقرآن من باب التأكيد لا من باب النقض، وبذلك يتحقق استمرار القرآن على وجه وكذلك شرعية الحادث لارتباطه بأصل إلهي سالف.

(285) تصف المصادر البهائية نزول الوحي على الباب، ونحن إذ نذكر فيما يلي أحد الأخبار في ذلك، نلفت إلى الغاية التمجيدية والغرض التعبّدي الذي يضيف شيئاً من الأسطورة. جاء في تاريخ نبيل زرندي: ص 49: «... ثم شرع [الباب] يقول: «والآن وقت إنزال التفسير على سورة يوسف، وأخذ قلمه وبسرعة لا تكاد تصدّق نزلت سورة الملك وهو أول باب من تفسيره على سورة يوسف، وكانت قوة تأثير كلماته قد زادتها حلاوة الصوت الذي كان يتلوها به، ولم يتوقف لحظة أثناء تلاوة الآيات التي نزلت من قلمه حتى تمت السورة، وكنت جالساً أستمع مأسوراً من سحر صوته وقوّة بيانه، وأخيراً قمت وأنا أقدّم رجلاً وأؤخّر أخرى، واستأذنت منه في الانصراف فأمرني بابتسامة بالجلوس قائلاً: «إذا انصرفت على هذه الحال فإن كل من يراك يقول: إن هذا الغلام قد فقد رشده، وكانت الساعة إذ ذاك اثنتين وإحدى عشرة دقيقة بعد الغروب من الليلة الخامسة والستين بعد النوروز أو هي تطابق ليلة اليوم السادس من خرداذ سنة نهنج، ثم قال: «إن هذه الليلة وهذه الساعة سيحتفل بها في الأيام الآتية كأعظم الأعياد وأهمها، فاشكر الله الذي أوصلك إلى مرغوب قلبك واشربك من رحيق كلامه المختوم طوبى للذين هم إليه واصلون».

بل يجاهر الباب بأن «**قيوم الأسماء**» ـ هذا الوحي الجديد ـ إنما هو **تفسير لسورة يوسف** وكأن وحي الباب بيان لقرآن سابق لا نقضٌ له. ولما كان دور الإمام أو نائبه متعلقاً ببيان الدين خاصة وتفسير الوحي وشرحه، كان الوحي الجديد تبياناً بامتياز، وتحقيقاً لحجة التكليف على الناس.

وهذا البيان كان بعلم خاصّ، أو هو بعرفان أو قل بوحي الحدس، وفي كل اتباعٌ للشيخية وإنشاء على أصول مقالتها.

وما الجديد في مقالة علي محمد الشيرازي وأصل عقيدته سوى ادّعائه البابية، وبذلك فتح عهداً جديداً وباباً إلى ديانة ستتطوّر أصولها وتستقيم بعد إقرار نسخ الإسلام «بالبيان».

والجدير بالتنبيه ـ في الختام ـ أن هذه المقالات المنسوبة إلى علي محمد الشيرازي لا تنفي البتّة قوله بالتوحيد ورسالة محمد. وقد يبدو الأمر جليّاً إلى حدّ أننا لا نظفر في بعض الوحي الجديد بما يُميّز دعوة الباب.

جاء في الصحيفة المخزونة:

بسم الله الرحمن الرحيم

«الحمد لله الذي قد شهدت لنفسه بالوحدانية بأن لا إله إلا هو العلي العظيم. يا من هو قريب في عزة ذاته والبعيد عن ملاحظة عباده، ليس كمثله شيء وهو الكبير المتعال. يا إلهي بشهادتك لنفسي قد شهدت توحيدك وبانجذابك نفسي قد عرضت عن ملاحظة غيرك، لولا تعرّفني نفسك لم أذكرك ولولا تلهمني ذكرك لم أحمدك. قد اعترفت لديك يا إلهي في تلك الليلة الجليلة بأنك المعبود بالاستحقاق لا إله إلا أنت إياك نعبد وإياك نستعين. تقدست نفسك من أن يعرفك بوصف غيرك (. .) فلا إله سواك ولا معبود دونك، فكل يا إلهي يدعوك بعدما تعرفهم سبيل الانقطاع وكلٌّ يعبدوك بعدما تشهدهم طريق الامتناع، فيا إلهي ما من شيء إلا وقد تكوّنت من قبول عدلك، فأنت الله رب الأشياء ومنشئهم فليس كمثله شيء وما من سواك منشىء الأشياء (. .) فلا إله إلاّ أنت أسألك باسمك الذي تجعله لنفسك، وما استدلّ به على

شيء سواك فأسألك أن تصلي على محمد وآل محمد وأن تشرّفنا بدوام ذكرك وطاعتك، ولا إله إلا أنت، بابك مفتوح للطالبين وسُنّتك موضوعة للرّاغبين فها أنا ذا يا إلهي قد أقبلت بنفسي إليك وأشهدتُ بكلّي لديك بأنك أنت الله لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك وأن محمداً عبدك ورسولك من الذي انتجبته من بحبوحة الإمكان للقيام على مقامك وقد أرسلته في علوّ الأزمان وبلوغ الأيّام لاستكمال نعمتك وقد أظهرته في أعرب العرباء وأشرف الشرفاء لظهور امتنانك. فصلّ اللهم عليه وعلى أوصيائه حملة كتابك وتراجمة وحيك وأركان توحيدك وولاة أمرك الذين يجعلون أفئدتهم مقام محبّتك وقلوبهم محلّ مشيئتك ونفوسهم مكمن إرادتك وصفاتهم مطهر أسمائك وأفعالهم دالّة عن عدلك، فسلّم اللهم عليهم وعلى قائمهم وليّك الذي اصطفيته لنفسك واجتبيته ليومك الذي تحبّه وترضاه للقيام على مقامك ولو كره المشركون. يا إلهي آمنتُ به كما تشاء فيه وانتظرت فرجه كما تريد عنه، وأنا بعزتك قد رضيت عنك كما أنت، أنت فعلك المقصود وقضاؤك المحمود. فما لشيء من شيء إلاّ وقد تحقّقت من رضاه ولايتك. وما من شيء لشيء إلاّ وقد تعدّيتُ بإمضاء سلطنتك. فأسألك اللهم يا إلهي أن تصلي على وليّك القائم بأمرك والمستتر بسترك بجميع شؤوناتك البديعة التي لا يُحيط بها إلاّ علمك ولا يحصيها إلاّ كتابك وأقسمك (كذا) يا إلهي بحقّه أن تجعلنا من المخلصين في محبّته والمستقرين في ولايته وأن تشرف وجوهنا بنظرة وجهه ونفوسنا بتقديس محضره وأن تقدّر في قضائك لنا الموت فأحيي في دولته ورجعته (. . .) وأسألك اللهم بجودك وبحقّ محمد وآله خير أحبتك أن تحفظه بعينك التي لا تنام وأن تحرسه بقدرتك التي لا ترام وأن تعجّل فرجه بجودك. . .»(286).

وسيتّضح تطوّر مقالة البابية في أصول العقائد التي ادّعاها بهاء الله (1233هـ/ 1817م ـ 1310هـ/ 1892م) بعد قتل علي محمد الشيرازي سنة 1850م. فبدل أن تظهر مقالة «البابية» (Bàb hood) من جديد فإن البهاء سيدّعي أنه «من

(286) راجع الصحيفة المخزونة. ورقة 132 ـ 33ب.

يظهره الله»، وهي عبارة ومفهوم اطردا في **«قيوم الأسماء»** على لسان الباب. ولئن ذهبت التواريخ البهائية مثل تاريخ نبيل زرندي إلى أن البشارة بقدوم الباب وظهور البهاء قد كانت في عبارة الأحسائي جارية، فإنّ الباب قد ادّعى أنه من يظهره الله، ولم يمنع ذلك من أن يدّعي البهاء نفس المنزلة وذات الدرجة. وبذا تعتبر مقالة البهائية الأولى سليلة العقائد البابية ولا شك، إلا أنها بدأت من حيث انتهت إليه عقائد الباب من ادّعاء الظهور الإلهي.

ولا شك في أن هذه العقيدة البهائية الأولى لم تمثّل بما يكفي **انفصال البهائية** عن البابية التي أضحت تدافع عنها جماعتان بعد مقتل علي محمد الشيرازي وهما: أصحاب البهاء من ناحية وهم الأكثرية حسب النصوص البهائية[287]؛ وأصحاب صُبحي أزل[288]؛ ونرجّح أن ادّعاء البهاء للظهور الإلهي إنما يمثل استمراراً ما للمقالة البابية وبداية استقطاب للمركزية من حوله والنفوذ، ونعني أن الغاية من ادعاء درجة **«من يظهره الله»** إنما هي تهميش **صبحي أزل**، المنافس لبهاء الله في قيادة البابية؛ وقد تم ذلك بالفعل على التدريج؛ فإذا ما تمّت الولاية للبهاء، وشهدت دعوته شيئاً من الظهور أعلن بين سنتي 1273هـ/ 1866م - 1275هـ/ 1868م أنه صاحب ديانة جديدة لا تمتّ إلى البابية بصلة، ولا إلى الإسلام بسبب، ورفض بذلك كل انتساب إلى مقالة صبحي أزل، وأصحابه ممّن يصفون أنفسهم بأنهم «أهل البيان» (نسبة إلى كتاب البيان البابي)؛ وسيصبح الانفصال قطعيّاً حين يدّعي حسين علي نور، بهاء الله أنَّ وحياً نزل عليه، هو كتاب الأقدس ناسخ كل الكتب السابقة، وذلك سنة 1873م في عكّا.

والحاصل أن الأصل مقالة البابية قد تطوّر إلى حد أن أسس أصل مقالة البهائية؛ والمقالتان في النهاية تطرحان معاً مسألة الإمامة من ناحية والحلول الإلهي في البشري من ناحية أخرى.

---

(287) راجع: Peter Smith. The Bàbi and Bahà'i Religions, p.67.

(288) راجع ص 31 - 36 من هذا البحث.

2

إلام يمكن إرجاع أوائل العقائد عند علي الشيرازي الباب؟

لا يمكن للباحث أن يقلّل من أهمية الأرضية الشيعية التي تُردّ إليها مقالة البابية (bab hood). وقد سبق أن ذكرت كتب القدامى وخاصّة منها كتب العقائد الشيعية الاثني عشرية كثيراً ممن ادعوا أنهم أبواب الإمام حتى صنفتهم إلى مذمومين وثقات[289]. ونرجّح أن ادّعاء علي محمد الشيرازي للبابيّة إنما هو مشتق من عقائد الشيعة، وسليل ثقافة التشيع بإيران قبل أن يرجع إلى أصل آخر. ولو لم يكن الأمر كذلك لما كان للحديث عن المهدي المنتظر وعن محمد بن الحسن أي معنى.

إلاّ أن البابية في عهد علي محمد الشيرازي تتّسم بميسم دقيق كنا أشرنا إليه، وميّزناها به عمّا كان من منصب الباب أيّام الإمام الحادي عشر أو حتى الثاني عشر. وتلك السمة هي أن الباب قبل الغيبة كان وكيلاً عن الإمام المعروف والقائم المنظور، أو حتى المعروف الغائب. في حين يصبح الباب بعد الغيبة الكبرى، وانقطاع البابية لمدّة طويلة، وسيلة إلى استقراب رجعة المهدي، والبشارة بقرب عودته؛ وبهذا تصبح البابية في عقيدة علي محمد الشيرازي **«طرف المهدوية»** والبشارة بقيام المستتر. وهنا ترجع البابية حتماً إلى عقيدة المهدي المنتظر ورجعة القائم. وقد يشتد هذا الاتصال بين البابية (bab hood) والمهدوية إلى حد يتم فيه التماثل، ولا غرابة في نظرنا أن تتحول دعوى النيابة إلى ادّعاء منصب القائم أو المهدي نفسه؛ وهو ما نشهده على يد علي محمد الشيرازي نفسه. لهذا السبب نبيح لأنفسنا أن ننظر في المهدوية من خلال تجلّيها الابتدائي، وهو البابية (bab hood).

ونظن أن هذه العقيدة هي أيضاً من ثقافة إيران الشيعية أساساً وغيرها من سائر العناصر الأخرى ثانويّاً، لأن التشيع قد كان، في إيران، تركيباً على أصل.

(289) راجع الطوسي، كتاب الغيبة ص 214 ـ 257.

والتشيّع أقرب في العبارة وأظهر من العناصر المكينة الثاوية تحته. ونردّ عقيدة البابية ـ المهدَوية كما أرسلها علي محمد الشيرازي إلى سُنّة مهدوية تكوّنت على التدريج حتى صارت ظاهرة لافتة، وتربة صالحة لا تبدو فيها مقالة ادّعاء البابية والمهدوية معاً نابية.

لقد كان لسوء الحالة الاجتماعية والمادية بعد المغول في إيران والعراق أثر في انتظار الناس لمن يفرّج كربتهم ويقيم عدلهم، ويحقّق آمالهم، وكان البائس أقرب إلى تصديق ما يخفّف ألمه، ويبدّد ضيقه ويفرّج عسره. فلم ينكر الناس أن ظهر أحد الدراويش من استراباذ يُدعى فضل الله الاستراباذي، وادّعى أنه صاحب الزمان، وكشف في سنة 788هـ/ 1386م أنه ظهور الله، وأنه حامل علم خاص أوحي إليه، وطفق يفسّر القرآن من حروفه، حتى إذا ما اشتد أمره سجن في باكو سنة 796هـ/ 1394م وأعدم بعدها بقليل، وانتسب إليه جماعة أطلقوا على عقيدتهم «**الحروفية**»[290]، وتولّى الأتباع شيخهم وقالوا فيه إنه الله حلّ فيه، وأعلنوا: «لا إلاه إلا فاه» وزعموا أنه سيرجع حاملاً سيفه منصوراً. وعلى الرغم من إعدام خليفة الشيخ فضل الله وهو علي الأعلى سنة 822هـ/ 1419م، فإن فرقته قد انتشرت في الكثير من المدن الإيرانية وخاصّة في شرق الأناضول وسوريا ويبدو أن منها نشأت عقيدة البكتشية[291].

وفي ذلك الوقت أيضاً ادّعى محمد بن محمد بن عبد الله الملقّب بنوربخش أنه المهدي المنتظر، وهو الإمام وخليفة المسلمين. وقد كان عربي

(290) راجع حول الحروفية:
E.G. Browne, Some Notes on the Literature and Doctrines of the Huruìfi Sect, in JRAS (1898), pp.61 - 94; Further Notes on the Literature of the Huruìfis and their connection with the Bektàshi Order of Dervishes, in JRAS (1907) pp.533 - 81; Clément Huart, Textes persans relatifs à la Secte des Houroufis, Leiden 1909, art. Huruìfiyya, in E.I

(291) حول البكتشية راجع: Tschudi, art, Bektàsh in. EI1, I.. 1913 709 - 710; Ibid, art Bektàhiyya, in EI.[2], 1960 pp.1196 - 1197.

الأصل، ولد سنة 795هـ/ 1392م، في قاين بشرق إيران، واتّصل بشيخ صوفي في ختلان يدعى خواجة إسحاق الختلاني وهو درويش كُبْرَوي(292)، ولمّا قُتل الختلاني على يد السلطان شاهروخ سنة 828هـ/ 1425م زار العتبات المقدّسة بالعراق، ثم انتقل إلى الحلة للدراسة على يد أحمد بن فهد الحِليّ وهو إمامي اثنا عشري (ت. 841هـ/ 1437م) ولمّا أظهر أمره وأعلن دعوته في «**رسالة الهدى**»، قبض عليه السلطان شاهروخ وحمله إلى هراة وألزمه التوبة من مقالته علنيّاً. واستقرّ أخيراً في إمارة الريّ حيث توفي سنة 869هـ/ 1464م، ولم يسع فرقته النوربخشية(293) أن تستمر هناك.

وفي نفس الفترة أيضاً ظهر في جنوب العراق محمد بن فلاح شيخ فرقة المُشَعْشَع(294) وقد كان من مريدي الشيخ محمد بن فهد الحليّ كذلك. وادّعى أنه وليّ المهدي؛ ثم أعلن سنة 840هـ/ 1436م أنه حجاب الإمام الثاني عشر وجمع من حوله الأنصار في الحويزة بخوزستان. وذكر في «**كلام المهدي**» الأنبياء والأئمة وأصحاب الكرامات (holy men)، وقال إنه خاتم الظهورات وآخر الحلولات. وقد اشتدّ أمره فأحرق الحِلّة سنة 857هـ/ 1453م وكذلك العتبات المقدسة بالنجف، وهدّد بغداد. وبعد وفاته سنة 866هـ/ 1461م تولّى الأمر ابنه عليّ، وطوّر عقيدة أبيه وادّعى أن جميع الأنبياء السابقين وكذلك الأئمة قد حلّوا فيه وظهروا، وادّعى أيضاً منصباً إلهيّاً. وجرى بين فرقته قولهم بأن «**علي هو الله**».

وقد استمرت فرقة المشعشع في خوزستان بالحويزة إلى القرن 11هـ/ 17م؛ ويبدو أن هذه الفرقة قد أثرت تماماً في تنظيم فرقة علي إلاَهي أو أهل الحق

(292) راجع: M. Molé. Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et meuvième siècles de l'hégire, in R.E.I XXIX, 1 (1961) 61 - 142.

(293) راجع: H. Algar, art. Nurbakhshiya in EI2. Leiden. Tome VIII, 1995, pp. 136 - 139 Halm, Shiism, p.78.

(294) راجع: P. Luft art. Musha'sha', in E.I^2 Leiden, Tome VII, 1992; Halm, op.cit 79.

في لورستان وجهة كرمان شاه[295].

وفي آخر القرن الخامس عشر ميلادي ظهر الشاه إسماعيل بدعوته على رأس القزلباشية من قبائل التركمان. ولئن نُسبت إلى أبيه حيدر (قتل سنة 893هـ/ 1488م) وجدّه الجنيد (قُتل سنة 804هـ/ 1460م) آراء صوفية وأحياناً غالية في تعظيم علي والأئمة، فإنّ القزلباشية من بعدهما قد قالت في **الشيخ الجنيد إنّه إله**، وفي أبيه حيدر: إنه ابن الله، وادّعى إسماعيل أنّه المهدي المنتظر وأنه القائم، وجاء في شعره أنه **ظهور إلاَهي**، وأنَّ **الأئمة حلّوا فيه**[296].

وقد كان لإسماعيل بن حيدر سُلطان واسع ساعد في نشره قبائل التركمان من البدو الرحّل[297] في البداية، ونال من الشوكة ما مكّنه من أن يهزم شاه شروان في آخر 906هـ/ 1500م. وظهر سلطانه بفضل بأس القزلباشية وتعصبها وإخلاصها في القتال، واكتسب كل ذلك من عقائدها؛ واستطاع الشاه إسماعيل أن يحتل سنة 909هـ/ 1503م همدان وإصفهان وشيراز وكانت كلها ذات أغلبية سنية، وفي العام الموالي استولى على يزد وكرمان وتمكّن في سنة 914هـ/ 1508م من أن يدخل شرق إيران ويستولي على مشهد وهراة وبلخ وذلك بعد أن هزم أوزبيك خان الشيباني في مَرْو. وظهر للشاه بكلّ هذه الانتصارات الباهرة أنه بحق صاحب الزمان أو هو ظهور حَلّ فيه علي بن أبي طالب، حتى تصدى له السلطان العثماني سليم وألحق بجيوش الصفويين هزيمة شديدة سنة 920هـ/ 1514م قرب تبريز، عندها رجع الشاه إسماعيل عن عقيدة المهدوية، وقرّب منه علماء الشيعة الاثني عشرية، وكأن الهزيمة قد ردّت الغلو إلى الاعتدال. وظن

---

(295) راجع: Halm, op.cit. p.79.

(296) راجع: E.D. Ross, the Early Years of Shàh Ismà'il, Founder of the Safavi Dynasty, in JRAS 28 (1896) pp 249 - 340.

(297) راجع: M.M.MAZZAOUI, The Orgins of Safawids. Shi'ism Sùfism. Safism, and the Gulàt, Wiesbaden, 1972; O. Efendiev, Le Rôle des tribus de la langue turque dans la création de l'Etat Safavide, in Turcica 6 (1975); 24 - 23; I. Mélikoff, Le problème Kizilbas, in Turcica 6 (1975) pp.49 - 67.

أنه واجدٌ في الشيعة الاثني عشرية ما يدعم سلطانه. واللافت أن ابنه طاهماسب (930 ـ 984هـ/ 1524 ـ 1576م)، أنكر على القزلباشية عقيدتها فيه عندما خلف أباه، وأنكر قولها فيه بأنه **ظهور الله**.

ويذكر الإخباريون أن بعضاً من أعضاده قد أعلنوا أنه المهدي المنتظر، فلمّا علم بذلك تتبّعهم وأعدم منهم من اتُّهم بالهرطقة والغلوّ[298].

وكان ذلك منه محافظة على تأييد علماء الإمامية، وتسويداً لسلطانه بغير القزلباشية عصبة أبيه في الأصل، وجماعته من بعده. ولم يتردّد ـ بسبب تأثير علماء الشيعة الإمامية ـ في تعيين الشيخ علي بن عبد العلي الكركي العاملي (ت. 940هـ/ 1534م) في أعلى المراتب ولقبه «بخاتم المجتهدين» وكذلك «نائب الإمام»[299].

إن الإعراض عن فكرة المهدوية سيزداد شيئاً فشيئاً عند الصفويين حتى يبلغ الأمر ـ أيام الشاه عباس 1 (996 ـ 1038هـ/ 1588 ـ 1629م) إلى إلغاء نفوذ القزلباشية، وأضحى الأصوليون من علماء الإماميَّة هم أهل النيابة عن الإمام لأنهم السلطة الحقيقية أيام غيبته؛ وبذا استند الشاه عباس ـ تحقيقاً لهذا الغرض ـ إلى الجيش النظامي الذي لم يختر عناصره من التركمان كما سبق وإنما من الأرمن خاصة. ولم يعرض الشاه عباس 1 عن تتبّع المتصوّفة والدراويش بالاستئصال، حتى اندثروا بإيران وانتقلت فرقة «**نعمة اللاهية**» إلى الهند، ثم ظهرت ثانية بإيران في القرن 13هـ/ 19م[300].

تسمح هذه الإشارات الوجيزة بإبداء ملاحظتين:

1 ـ إن عقيدة المهدوية والبابية أيضاً قد ارتبطت بوسائل السيادة التي الْتمسها السلطان من ناحية وبظروف الفرق ذات المنزع الصوفي تعبيراً عن آمال

(298) راجع: Halm, Shiism, p.87.

(299) راجع: Madelung,art, al-Karaki, in E.I2, IV, 1978 pp.634 - 635.

(300) راجع: Arjomand, The Shadow of God and the Hiden Imam, Chicago 1984. p.112.

الناس وقد ضاقت حالهم وعسر معاشهم، وبذا تبدو عقيدة المهدوية ظاهرة متلبّسة بأوضاع المجتمع ونفسية أفراده. ويعز ـ في نظرنا ـ أن نخرج هذه العقيدة، كما وصفنا سيرة الناس والسلطان بها، عن أصولها الشيعية، في الظاهر على الأقل.

2 ـ إن عقيدة المهدوية، وهي بطبعها مشتملة على مسألة البابية (bab hood) إنّما أسّست باطرادها أو حتى رجوعها من وقت إلى آخر كلما اقتضت الحاجة، نوعاً من السنة الثقافية في إيران. وإلى هذه السنة نرجع ادّعاء علي محمد الشيرازي لبابية الإمام أو النيابة عنه، ولا تبدو لنا مقالته نابية عن هذا المحيط.

ولئن بدا لنا علماء الشيعة منكرين لهذه المقالة، متحاملين على المتصوفة من أهل الغلوّ، أو القزلباشية مثلاً، فإنما كان ذلك منزعاً سياسياً واضحاً حرصوا به على أن يشرعوا لمرجعيتهم، ويسوّدوا سلطانهم. وقد كان هذا واضحاً للغاية أيام ابن الشاه إسماعيل، وكذلك في عهد الشاه عباس الأول.

ولا نُلغي مع هذا أثر الغَنُوصية المتجلية في عقائد الحروفية حين أوّلت آيات القرآن بحروفه، ولا شك أننا واجدون ذلك عند الباب علي محمد الشيرازي وكذلك في العقائد التي نادى بها بهاء الله بعده، وهو ما يدعونا إلى البحث في مؤثر آخر نرجع إليه كذلك مسألة البابية وما تستتبع من القول بتأويل للقرآن وتفسير له بعلم خاصّ لا يتوفّر للعامّة أو للكثير من العارفين. ذلك المؤثّر هو مدرسة إصفهان وآراؤها الغنوصية، والظّهورية (Theosophy)، في القرن 17م.

إلاّ أنه أثر محدود بالمقالة التي تعنينا، وهو أيضاً أثر عميق من وجه آخر. فأصل مقالة الشيرازي هو ادّعاء البابية، واستتبع ذلك قولاً بتجدّد الوحي المفسّر للقرآن. وتلامس هذه المقالة عقيدة الظّهورات (Theosophy) من طرف دقيق لأن الباب هو حاملٌ لعلم الله عن الإمام أو هو حامل لعلم الله مباشرة كما شاهدنا في «قيوم الأسماء»، وهو بذلك مؤهل لأن يكون، وإن جزئياً، محلاّ

للألوهية إن مباشرة أو عن طريق عنصر الإمام وهو عنصر إلهي بدوره.

ولا شك أيضاً في أن مقالة «البابية» على لسان الشيرازي قد برزت عنده من بين سائر المقالات التي سارت عن الشيخ الأحسائي وكاظم الرشتي، ويعتبر الباب الشيرازي عليماً بها، وهي في الوقت نفسه من ثمرة مدرسة إصفهان وأثرها؛ جمع فيها أحمد الأحسائي بين النزعة الصوفية، وتقوى العابد وتأويل العرفاني حتى قال في المعراج والبعث والجنة والنار ما نُسب إليه وأثار عليه غضب علماء الإمامية، وبلغ الأمر إلى أن كفّره ملاّ حاج تقي برقاني القزويني سنة 1238هـ/ 1822م[301].

ولئن لم ينسب إلى علي محمد الشيرازي تلك المقالات عينها، فإن ادّعاءه لبابية الإمام في الأول قد أدخله مدخلاً غالياً، وثّق صلته بالسنة البابية ـ المهدوية التي شهدتها الثقافة الإيرانية، وتعاظم أمرها، في القرن 9هـ/ 15م خاصة؛ واتّضح من خلال تلك العقيدة أيضاً أن الباب لم يحد عما ورثه الإحسائي والرشتي من مدرسة أصفهان في القرن 17م من عقائد الغنوصية والخليط من الفلسفات التي شهدتها إيران ممتزجة بعقائدها القديمة. ومن المحال أن ننكر أثر الزرادشتية في مقالة «البابية والمهدوية»، ولكنه أثر تم من خلال العقيدة الشيعية وثقافة التشيّع، وهي ثقافة أسهم في انتشارها ثلاثة عوامل في نظرنا:

1 ـ الغلاة وذلك حين ركّبوا العقائد الإسلامية الشيعية على أصل اعتقادي فارسي وغيره، واستطاعوا بذلك أن ينفذوا إلى أعماق الناس ويؤثروا في مجتمعهم لعدم تمكّن الإسلام منهم، أو لبعد تلك النواحي عن مراكز الديانة الإسلامية، وسلطان العلماء؛ ولقد كانت فارس ـ بغناها الديني ـ الثقافي ـ مؤهلة لقبول عقائد الغلاة، وقد زادت معاملة العرب للفرس، وتحويل الفتوحات إلى مغاز لجمع الغنائم، والحمل على دفع الضرائب. . . في نفور الناس من أثر الثقافة العربية الإسلامية، فضلاً عن

(301) راجع هالم (Halm) المرجع المذكور، ص 109.

اتساع المصر وصعوبة طبيعته الحاجزة لانتشار التأثر بالفاتحين، فحافظت بلاد فارس في المجمل على ملامحها الثقافية، ومن أهم عناصرها العقائد المؤثرة في شتّى الأحوال العمرانية.

2 ـ لقد كانت فارس في الكثير من الأحوال مكمن المعارضة للخليفة المسلم أو للسلطان. وإن لم تكن كذلك فهي على الأقل ملجأ يحتمي به معارضو الدولة المركزية من عرب وغيرهم. ويمثل شاهد الأزارقة دليلاً. ولمّا بدأت الدعوة للعباسيين، فإن النصيحة كانت بأن يتم ذلك في خراسان وإن كان التدبير بالكوفة.. والواضح أن بلاد فارس قد احتضنت التشيّع ومنه الغالي خاصة لأن التشيع كان المقالة النابية التي لم تجد لها موطىء قدم راسخاً في البلاد العربية، وإن نشأت في الكوفة خاصة، ولم تعرف لها في القرن الأول وبداية الثاني على الأقل سيادة منافسة للسيادات الأخرى وبيّن للعيان أن بلاد فارس قد استعصت بدورها على الثقافة العربية، وبقيت محجّبة وإن دخلتها الجيوش الفاتحة، وعُين عليها العمال، وبُعثت إليها فئات العلماء.. بقيت الثقافة الفارسية مقالة نابية في الثقافة الإسلامية العربية، وهو ما لم يحدث في الشام أو العراق أو مصر أو حتى إفريقية. وفي هذا النبوّ تشترك مقالة التشيع مع الثقافة الفارسية.

3 ـ قد أسهم الكثير من السلاطين أو الأمراء في تسويد التشيّع بإيران، فقد ساعد البويهيون (334 ـ 447هـ/ 945 ـ 1055م) على ذلك، وكان للمغول كذلك أثرهم في منتصف القرن 7هـ/ 13م حين حموا الإمامية الاثني عشرية من الإسماعيلية ومن الخليفة السنّي ببغداد؛ ويبدو أن الإمامية قد عانت من الاستبداد السنّي السّلجوقي (432 ـ 591هـ/ 1040 ـ 1194م) إلى حد أنهم ادّعوا قيام المهدي وبشروا بقرب رجعته، وظنّوا المغول علامة عليها، وكان للدولة الصفوية حتى القرن 12هـ/ 18م (سنة 1722: سقوط الدولة الصفوية) أثر في نشر التشيع عموماً، وقد بدت العقائد

المهدوية الغالية عقائد بارزة في ذلك لعلاقة القزلباشية بالشاه إسماعيل خاصّة.

وقد زادت الدولة القاجاريّة (1211 ـ 1344هـ/ 1796 ـ 1925م) من دعم التشيّع في إيران ونشر ثقافته.

ولا نتوهّمن ـ مع هذا ـ أن إيران بتمامها قد كانت شيعية، فهذا بعيد عن حقيقة الواقع. والظاهر أن كثيراً من الجهات كانت سنية المعتقد وقد رأينا أن إسماعيل قد استولى سنة 909هـ/ 1503م على همذان وأصفهان وشيراز، وقد كانت جميعها سنية في ذلك الوقت.

ولا ننكر أن الكثير من العقائد القديمة وديانة زرادشت قد بقيت حية في تلك الآفاق، وهو ما حدا بـ. ماليكوف (I. Melikoff) إلى اعتبار القزلباشية ديانة مستقلة عن الإسلام الشيعي، وإنما هي وثنية تركمانية غلّفتها الدعاية الصفوية بغلاف شيعي وصوفي[302].

في هذه التربة الشيعية المتردّدة بين الإمامية الإثني عشرية والغلاة ظهرت مقالة البابية والمهدوية معاً. ولا ينكر ما عاضدها من سائر العقائد الأخرى التي استطاعت أن تبقى إلى جانب التشيّع أو في محضنه ما دام التنافر ممتنعاً. ولولا أن كانت هذه الثقافة الشيعية منتشرة في إيران بمثل هذا الاتّساع ومؤثرة بمثل هذا العمق لما استطاع علي محمد الشيرازي أن يدعي البابية، والنيابة عن الإمام الغائب.

إلا أن التشيع وحده، وإن كان ظاهرة هامة، لا يفسّر ظهور ادّعاء البابية وقبول الناس لتلك العقيدة، ونظن أن مصدراً ثانياً قد بقي على طرف التشيّع، ودَاخَلَهُ أحياناً كثيرة حتى أضحى منه بمنزلة المركز، وتحوّل التشيع مجرّد غلاف[303].

---

(302) راجع J. Melikoff, Le Problème Kizilbàs, in Turcia 6 (1975), p.51.

(303) راجع: Halm, Shiism, p. 72. Algar, Some Observations on Religion in Safavid Persia, in Iranian Studies 7 (1974) p.290.

ذاك المصدر الثاني هو التصوّف والدروشة (Sufism, Dervishism). وهو ما يرجعنا مرة أخرى إلى مدرسة إصفهان في القرن 17م خاصة، ولكن سرعان ما تتراجع حجّتنا حين نطمح إلى تعليل مقالة ادّعاء البابية على غير لسان علي محمد الشيرازي، ونُحرَجُ بتعليل بدايات العقيدة القزلباشية، وهي فرقة غالية بدأت هامشية ثم وطدت لها سيادة وتملكت من الناس.

يبدو رأي حميد ألقار (Hamid Algar) هاماً ومثيراً حين أنكر أن يكون تعظيم الطرق الصوفية للأئمة الاثني عشر في العهدين المغولي والتيموري دالاً على أصول شيعية أو شبه شيعية، واعتبر تلك الظاهرة طرقية صوفية أصلاً ومنبتاً[304]. فإذا تحرّر الصوفي من القيود العقيدية الصارمة، والأحكام الفقهية الضابطة، وارتقى بالتأمّل إلى حد الفناء في الذات الإلهية كما بدا في التصوف الإسلامي (البسطامي، ت. 261هـ/ 874؟؛ الحلاّج، قُتل سنة 309هـ/ 922م)، فإن ذلك ينافي التشيع من جهتين فضلاً عن منافرته للمنزع السني:

أما الوجه الأول فإن الصوفي يكتسب بتجربة مع الله سلطته الذاتية ومرجعيته الخاصّة، ويؤسّس له على نفسه نفوذاً غير نفوذ الوحي والإمام فضلاً عن العالِم.

وأمّا الوجه الثاني فسلطة الشيخ على المريد، وهي بطبيعتها تلغي مرجعية الإمام والنّص، وتعتاض عنهما بكشف الشيخ لحقائق الذات وأسرار الوجود للطالب.

ويمكن التصوّف، بعد هذا، من التّعالي على حدود العقائد الدينية الضيقة

= وقارنه بـ:

H. Corbin, L'Imân caché et la rénovation de l'homme en Théologie Shiite, in Eranos Jahrbücher of the C.G Jung in scona 28 (1966), pp.47 - 108; L'homme de lumière dans le soufisme iranien. Paris 1971. S.H. Nasr, Le Shi'isme et le soufisme. Leurs relations principielles et historiques. in Le Shi'isme Imâmite, colloque de Strasbourg 1970, 215 - 33.

(304) راجع حميد ألقار (H. Algar)، المرجع المذكور، ص 290.

باعتباره تأمّلاً في الأسرار، ومجاهدة مستدعية في سبيل الفناء والحلول في الذات الإلهية، ومن ثم ينفذ التصوف إلى الشيعة والسنة على حد سواء ولا ينغلق عن العقائد الأخرى القديمة. ويعتبر نصير الدين الطوسي (ت. 673هـ/ 1274م) مثالاً شاهداً. فقد كان إمامياً اثني عشرياً، ألّف في عقائد فرقته، وصنّف في العلوم الطبيعية، وكتب في الفلسفة مقتفياً أثر ابن سينا في ما وراء الطبيعة، وفي الوقت نفسه اهتم بالتصوف فراسل جلال الدين الرومي (ت. 672هـ/ 1273م)، ووضع رسالة صوفية «أوصاف الأشراف»[305] يشرح فيها درجات المعرفة ومراتبها الثلاثين حتى درجة الفناء في الله؛ واللاّفت أنه أهداها إلى الوزير السّني والمؤرخ عطاء الملك الجويني.

ويبدو أن الصلة بين الشيخ الصوفي ومريده قد توثّقت وانتظمت في طريقة أضحت ملامحها مضبوطة في القرنين 12 و13م، والمهم في ذلك إحداثُ سلسلة يقوم بها علم الشيخ، تصل إلى الرسول ولربّما أحياناً إلى جبريل، وأُدْخِلَ عليّ ضمن هذه السلسلة لقرابته من الرسول، وكذلك الأئمة من عقبه إلى حد الإمام علي الرضا الإمام الثامن. وليس في هذه الطريقة ما يدلّ على انتماء شيعي خاص، وإنما يتجلى أن هذه الطرق الصوفية قد انتشرت من آسيا الوسطى إلى الأناضول، وناصرت تعظيم الناس لعليّ وأبنائه وأحفاده، وهو ما استندت إليه الدعاية الشيعية في القرن 10هـ/ 16م. ويعتبر نجم الدين كُبْرَا الصوفي بخوارزم (قتل سنة 618هـ/ 1221م أيام دخول المغول) من أهل التشيع الحسن، فعلى الرغم من انتمائه إلى عقيدة أهل السنة فإنه عبر عن تعظيمه لعلي والأئمة، وانتشرت بعد وفاته الطريقة الكبروية[306]، وأصبحت الطرق الصوفية في إيران بعد ذلك، وفي القرن 14م راجعة إلى محضن شيعي[307].

(305) طبعت في طهران سنة 1306هـ/ 1928م.

(306) راجع: M. Molé, Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hurg R. E. I. 29 (1961) pp. 61 - 42.

(307) راجع هالم، المرجع المذكور، ص 74.

وليس لنا أن نغفل ما نُسب إلي الشيخ خليفة المازندراني، أحد الدراويش، من المقالات حين تصدّر للتدريس في مسجد بَيْهق شرقي طهران. وأعلن وقتها، في القرن 14م، قرب ظهور المهدي المنتظر، واستعجل الشيعة في الاستعداد للجهاد، وانتدب له أتباعاً من بين الصنّاع والتجّار من أهل المدن، ولكنّه لم يفلح أمام مقاومة السنيين له سنة 736هـ/ 1335م. ويعتبر حدث الدرويش خليفة المازندراني أشبه حدث بقيام الباب علي محمد الشيرازي، الذي انتشرت دعوته أيضاً في مازندران على الرغم من ولادته بشيراز.

إن العلاقة بين التشيع والتصوف أو الدروشة علاقة متشعّبة بالفعل، وإذا صحّ أحياناً إرجاع بعض العقائد كادّعاء البابية إلى أصلها الظاهر وهو التشيّع فإن الأمر أبعد ما يكون عن الاطّراد؛ ويعسر أن نفعل ذلك في تفسير العقائد القزلباشية التي ستظهر في القرن 15م.

لا شك أن ادعاء البابية على لسان علي محمد الشيرازي يتنزّل في إطار شيعي وانتساب إلى سلالة آل البيت، ولكن هذه المقالة لا تتنزل دائماً في نفس الإطار على لسان غيره، وأمر القزلباشية شاهد على أن العقائد الإيرانية القديمة، وكذلك الطرق الصوفية والدروشة قد ساعدت بدورها على ظهور هذه المقالة، سيما إذا رامت فرقة أن تركب بالمهدوية شيئاً من النضال لتحقيق سيادة وتبسط نفوذاً وتنهض بدعوة؛ وقد وقفنا على مناصرة القزلباشية للشاه إسماعيل؛ ولما أصابته هزيمة نكراء من السلطان العثماني سليم خلع عنه لباس الإمام وأنكر حلول عليّ فيه وارتدّ إلى عقائد الإمامية الاثني عشرية وأضحى بدوره منتظراً للمهدي بعد أن ادّعى حلوله فيه. وبلغ الأمر بابنه إلى تتبّع الغلاة فيه واعتبرهم، وهم من القزلباشية المتعصبين، كفّاراً وأعدمهم، كما سبق.

إن التصوف والدروشة ـ في نظرنا ـ من أهمّ الأصول المؤثرة في العقائد المهدوية، من بابية وغيرها، ونظنّهما بالفعل إطاراً صالحاً لنشأة كلّ نزعة تأويلية عرفانية، ولربّما أمكن للغنوصية، بسبب طبيعة الطرقية، أن تنفذ إلى التصوف الذي يصبح بدوره باباً شارعاً إلى الغلوّ والهامشية.

إن التصوف والتشيع معاً يمثّلان تربة ثقافية صالحة لنشأة مثل عقيدة ادّعاء البابية، أو حتى تأويل القرآن بوحي جديد. لأن التصوف والدروشة **يحرّران من قيود الفهم**، وتصبح المواضعات علماً ذاتياً في منتهى الفرديّة؛ في حين يوثق التشيع صلة المقالات بنسبها إلى الأئمة والعقيدة العلوية. أما **المضمون النظري** للمقالة وصفة الاعتقاد فقد تنبع من أصول ثقافية أخرى معقّدة، يعزّ على الباحث المؤرّخ مهما أوتي من حزم وحرص على تحديد ملامح نسبها لرقّة مصادرها وتشعّبها في الموروث الإيراني الآسيوي الغنيّ، ويشهد م. ف. كوبرولو زادة (M.F.Köprülüzade) على ذلك عندما نبّه إلى أثر الشامانية في الطرق الصوفية الإسلامية[308].

في هذه التربة الثقافية وبهذه الأصول المختلفة القديمة والمتأخرة نفهم مقالة علي محمد الشيرازي في ادّعاء البابية، وهي أصل مقالة غالية هامشية في العصر الحديث.

وإلى نفس هذه الأصول الثقافية ترجع مقالة البهاء في ادعاء أنه **«من يظهره الله»** التي نص عليها الباب وادّعاها لنفسه أولاً.

وفي نفس التربة، والسنة الثقافية، نفهم ظهور أصول العقيدة القزلباشية أيام نفوذ الشاه إسماعيل خاصة وقول الفرقة فيه أقوالاً غالية. ولولا أن كانت إيران موسومة بتلك المركبات الثقافية والدينية لما أمكن لمثل عقيدة الباب وغيرها أن تظهر لتنشىء فرقة غالية تنزع إلى سيادة وتظلّ بدونها هامشية.

ذاك وجه من نشأة الفرقة الهامشية الحديثة، ولكن في المسألة وجهاً ثانياً يجد صداه في أحوال الناس ومعاشهم وهو موضوع نظرنا الآن.

---

(308) راجع: M.F. Köprülüzade, Influence du Chamamisme turco - mongol sur les Ordres mystiques musulmans, Istanbul, 1929.

3

بمَ نعلّل، من أحوال الناس، عودة مقالة «البابية» بعد غيابها، ونشأة فرقة هامشية غالية بها؟ بمَ نفسّر نشأة مثل فرقة البابية ومن بعدها البهائية في محضن سنة شيعية؟

يمكن أن نتقيّد في التحليل بمقالة ادّعاء البابية وحدها لأننا الْتزمنا بالنظر في أصول العقائد عند علي الشيرازي. ولكن يبدو لنا من المفيد أن نعتبر انتشار الدعوة وظهور الحركة حتى شملت شيخ طبرسي، ونيريز، وزنجان، فضلاً عن طهران، لأن هذه النظرة الشاملة توقفنا على الفئات التي انتمت إلى دعوة الباب وناضلت من أجلها، وهو ما يسمح بفهم الجذور الاجتماعية ـ الدينية لحركة الباب.

اهتم الباحثون بدلالة حركة الباب وتميّز منهم موجان مومن (Moojan Momen) وبيتر سميث (Peter Smith)، حين ألّف الأول في الأصول الاجتماعية لانتفاضات البابية في إيران بين سنتي 1848 و1853م[309]، وحلل الثاني البابية باعتبارها حركة اجتماعية دينية في إيران[310]، وقد عرضا جميعاً إلى نظريات من قبلهما في تأويل ظاهرة البابية، مثل نظرية إيفانوف (Ivanov)[311]، ونيكّي كدّي (Nikki Keddie)[312] وأفري (Avery)[313]، وكاظمي (Kazemi)[314].

---

(309) راجع: Moojan Momen, The social basis of the Bàbi Upheavals in IRAN (1848 - 53) A preliminary Arial E.S. 15 (1983) 157 - 183.

(310) راجع: Peter Smith, The Bahà'i Religions from Messianic Shi'ism to a World Religion, pp.48 - 56.

(311) راجع: M.S. Ivanov «Babism and Bàbiuprising» in Great Soviet Encyclopoedia. New york, 1973, vol, 2,521.

(312) راجع: Nikki Keddie, Religion and Irreligion in Early Nationality Comparative Studies in Society and History 4 (1962) 274.

(313) راجع: P. Avery, Modern Iran. London, 1965, p.53.

(314) راجع: F.Kazemi, Some Preliminary Observations on the Early Development of Babism, in Muslim world 63 (1973), 119 - 122.

والمهمّ في نظرنا أن نتوقف عند جانبين من هذه الظاهرة:

1 ـ تحديد الفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها الباب.

2 ـ استخلاص مشاغل أتباعه من خلال أصولهم الاجتماعية في النصف الأول من القرن 13هـ/ 19م.

ففي **الجانب الأول**، يظهر علي محمد الشيرازي من فئة التجار، وهو أصيل مدينة شيراز بالجنوب الإيراني. وألحّت المصادر التاريخية البهائية، مثل تاريخ نبيل زرندي، على اتّصاله بالشيخية؛ وجاء في الخبر أنه تابع دروس الشيخ كاظم الرشتي، ولئن عمدت تلك التواريخ إلى اعتبار دعوة الباب وحركته دينية إصلاحية (وهذا مقبول منها)؛ فإنّ في تعاليم الشيرازي اهتماماً جليّاً بالشؤون الاقتصادية مثل تحليل الفائدة المسماة بالربا وتشريعاته لتسهيل التجارة[315]، وهو ما يقوّي عندنا علاقة دعوة الباب بأحوال الاقتصاد في إيران، ومشاغل الفئة التي ينتسب إليها. وسنحلّل هذا الرأي بما يغني عن التكرار في موضعه.

وفي **الجانب الثاني** تساعدنا ملاحظات موجان مومن (Moojan Momen) على معرفة الأصول الاجتماعية التي ينتمي إليها أتباع الباب، ويوقف هذا على:

1 ـ أن عدد المشاركين في الانتفاضات البابية يبلغ، على الأرجح 770 شخصاً، منهم 365 حضروا وقعة شيخ طبرسي (1265هـ/ 1848م ـ 1266هـ/ 1849م)؛ و337 شهدوا انتفاضة زنجان (1267هـ/ 1850م ـ 1268هـ/ 1851م)، وتعتبر انتفاضة شيخ طبرسي أهمّ حركة قادها البابيون هناك لأن تسعة من «حروف الحي» قد حضروها، في حين لم يشهد أحد منهم الوقائع الأخرى، ثم لأن عليّ محمد الشيرازي قد أمر ملاّ حسين البشروئي بأن يخرج من خراسان رافعاً راية سوداء، إيذاناً بظهور القائم

(315) راجع: M. Momen, Social Basis of the Bàbi Upheavals in Iran. p.159.

ورجعته كما في الخبر[316].

2 - يظهر من هؤلاء المشاركين أصناف عديدة نهتمّ منها بفئات العلماء، وملاك الأرض، والتجار، والصّناع، وتشير إحصائيات مومن (Momen) إلى المعطيات التالية:

* بلغ عدد العلماء في وقعة شيخ طبرسي 136 منهم أغلبية من صغار العلماء (122) والبقية (14) من كبارهم، وفي هؤلاء ثلاثة مجتهدين، وثلاثة أئمة جمعة، ومتولّي باشي بقم. أما في نيريز فقد كان عددهم 66، منهم 6 فقط من كبار العلماء و60 من صغارهم. ولا يتجاوز عددهم في زنجان العشرة، كانوا متساوين بين عالم صغير وكبير.

* أما أتباع دعوة الباب من ملاك الأراضي وكذلك أعضاء الدولة فقد كان عددهم 12 في شيخ طبرسي و11 في نيريز و7 في زنجان.

* ويبلغ عدد التجار في انتفاضة شيخ طبرسي 14 وفي نيريز 6، وفي زنجان 4، في حين كان عدد الصنّاع من أتباع البابية بشيخ طبرسي 39؛ وفي نيريز 19، وفي زنجان 9.

2 - يتجلى من الأخبار التي قدمها أهل التواريخ في التعريف بأتباع البابية أن 43٪ منهم من أهل المدن و50٪ من أهل القرى وأقل من 1٪ من البدو الرحل (Nomads). وقد قارن مومن (Momen) بين هذه النسب البابية وتوزّع المجتمع الإيراني بين هذه الأصناف فاستنتج أن حركة البابية حضرية المنشأ[317].

ويذكر بيتر سميث (Peter Smith) مع ذلك أن ما نعلم عن تركيبة الجماعة البابية وأصولها الاجتماعية أمر ظني لا قطعي، ويرى أن نسبة البابية لا تتجاوز 2,5٪ من المجتمع الإيراني الحضري إذا قبلنا أن عدد الإيرانيين في ذلك الوقت

(316) راجع نفسه، ص 161.

(317) راجع M.Momen, The social, p. 174.

يبلغ نحو الستة ملايين، وأن عدد البابيين حين ظهور دعوتهم وانتشارها لا يزيد على 100,000 نفس. وتظهر البابية بهذا العدد أقلية هامة بتنظيمها المحكم[318].

ويُستنتج من هذه المعطيات:

1 - أن حركة البابية لم تكن ثورة الجنوب على الشمال، كما ذهب إلى ذلك أفري (Avery) ورجح أن التجار هم الذين قادوا هذه الثورة لأنهم أرادوا المحافظة على تجارتهم بشيراز وميناء أبُو شَهر ومنهما إلى مدينتي يزد وكرمان وميناء بندر عباس، وهي طريق نافقة السوق في بلاد الرافدين وبلاد الهند في آن واحد[319]. ويحتجّ من ردّ هذه الأطروحة بأن حركة البابية انتشرت أساساً في شمال إيران حين عمت شيخ طبرسي في مازندران وزنجان قرب قزوين، وعقدت مؤتمرها الهام في بدشت على مشارف مازندارن. والأرجح في نظر هؤلاء أن الحركة البابية قد ظهرت في الشمال والجنوب على حد سواء.

2 - إن قادة البابية كانوا على الأغلب من بين صغار العلماء لا كبارهم، وأنهم أفادوا تماماً من المقالات الشيعية الاثني عشرية في تحقيق دعوتهم[320].

المصدر	العدد العام	المدن	القرى	الرحّل
بلاو (Blau) 1857	10,000,000	٪30	٪40	٪30
تومسون (thomson) 1867	4,000,000	٪22,7	٪38,6	٪38,6
مونسي (mounsey) 1870	5,000,000	٪20	٪50	٪30
شندلر (Schindler) 1884	7,654,000	٪25,6	٪49,4	٪24,9
مين (Mean)	-	٪24,5	٪44,5	٪30,8

(318) راجع: Peter Smith, A Note on Babi and Bahà'i number in Iran. in Iranian Studies, 17 (1984), 295. 301; the Bahà'i Religions, p.48.

(319) راجع: Avery, Modem Iran, London 1965, p.53.

(320) راجع: Moojan Momen, The social, p.175; P. Smith, The Bàbi and Bahà'i Religions, p.50.

3 - إن الأصول الاجتماعية التي ذكرها أهل التواريخ لا تسمح البتة باعتبار حركة البابية ثورة على الإقطاع كما ذهب إلى ذلك إيفانوف[321]، فلئن كان ملاّ حسين فلاّحاً في الأصل، فإن الباب كان تاجراً؛ ثمّ إن ملا حسين هو أقرب إلى فئة العلماء منه إلى صنف الفلاّحين[322]. والواضح أيضاً أن نتائج إيفانوف قد قامت على أصناف المشاركين في الثورات البابية، وقد ظنّ هذا الباحث أن أولئك كانوا من الطبقات الاجتماعية الفقيرة والدنيئة. ولم يكن الأمر كذلك فيما وصف أهل الأخبار.

4 - لم يظهر بين البابية يهودي أو مسيحي أو زرادشتي، وقد كان لهذه الأقليات أثر في إيران في القرن التاسع عشر. واللافت أن هذه الأقليات سيعْتنق بعض أتباعها البهائية لاحقاً[323]. وتمثّل هذه الجزئية فارقاً بين البابية والبهائية.

لقد سمحت هذه النتائج بأن يردّ سميث وومن جميعاً نظرية المؤثرات الخارجية في الحركات البابية وأن يعتبرا أن تلك الحركات نابعة من صلب المحيط الإيراني، بكلّ مشاكله، وأنّه لم يكن لأوروبا وقيمها أيّ أثر في البابيين[324]، وقد خلصا إلى نتيجة متقاربة هي:

---

(321) راجع: Ivanov, «Bàbi Upristing» p. 521.

(322) راجع: M. Momen, The social... p.177

(323) راجع: Suzan. J. Stiles, Zoroastrian Conversions to the Bahà'i Faith in Yazd, Iran. MA. Thesis. Univ. of Arizona, 1983; Early Zoroastrian Conversions to the Bahà'i Faith in yazd, Iran; in Cole and Momen (ed) From Iran East and West, pp. 67 - 93;
Walter J. Fischel, The Bahà'i movement and Persian Jewry, in The Jewik Review. London 7 (1934), 47 - 55; The jews of persia. in Jewish social studies, 12 (1950). pp

(324) راجع: M. Momen, The Social... 178.

إن الدعوة البابية ظهرت بين أصاغر العلماء الذين اضطلعوا بنشرها سراً حتى أعلنوها ديناً على المنابر حوالي 1847م ويظهر أن هؤلاء العلماء قد استطاعوا أن يقنعوا أهالي الجهات بهذه الديانة تباعاً، على أساس تقليد الناس لوجهاء الناحية، ودخل في الأتباع أصناف كثيرة إلا البدو الرحل، ومن ثم كانت قيادة الحركة لوجهاء النواحي من ملاك الأراضي والتجار، وكبار العلماء أحياناً، والبابية في النهاية، حسب مومن على الأقل(325)، هي حركة دينية بامتياز قبل أن تكون حركة ترمي إلى إصلاحية اجتماعية أو سياسية. ويقرّر مومن أن اعتناق الديانة الجديدة كان عن اقتناع بالوحي النازل على الباب أكثر مما كان نتيجة رغبة في إصلاح أوضاع اجتماعية، أو نتيجة غضب على أحوال رديئة(326). ويضيف سميث أنه لا توجد علاقة سببية بين نشأة البابية وتكاثر معتنقيها من ناحية واستبداد النظام القاجاري من ناحية ثانية لا في خراسان ولا في إيران بتمامها(327).

إن هذا الرأي يطرح في نظرنا إشكالية نشأة البابية والفرقة الهامشية حديثاً،

P. Smith, The Bàbi and Bahà'i Religions, p.56; «By 1850 Europe posed no ideological challenge to Iran; The few resident Europeans were objects of curiosity or comtempts; They were not yet perscieved as the bears of resolution any values".

وفي هذا الرأي ردّ صريح على مقالة نيكي كيدي (Nikki Keddie) راجع: Religion and Irreligion ص 268 ـ 270.

(325) راجع: Peter Smith, Thje Babi and Bahà'i Religions, pp.48 - 56 وفيه يقدّر الأسباب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في حركات البابية وإن تقديراً ضئيلاً.

(326) راجع: M. Momen, The social... p.180

(327) راجع: Pete Smith, op. cit. p.56

"Thus the particular success of Babism in the province of Khurasan may will reflect the Khurasanis experience of the Qajars' particularly brutal subjugation, of their lands, but neither within khurasan, nor within Iran as a whole, is there any simple correlation between the experience of Qajar subjugation and the response to Babism and militancy within it.

وهو ـ ولا شك ـ متّصل بسائر الآراء الأخرى التي عرضنا لها في إبانة دلالة البابية، والسؤال الذي نلقيه الآن للبحث هو:

هل البابية ديانة جديدة ذات وَحْي تام قبل أن تكون ظاهرة دينية راسخة الجذر في مشاغل الناس وأحوال إيران في القرن 19م؟ بعبارة أخرى: متى تظهر الفرقة الهامشية وإن كانت صاحبة ديانة جديدة؟

ذهب السيد عبد الرزاق الحسني إلى أن السبب في ظهور عقيدة البابية يرجع إلى حياة علي محمد الشيرازي والظروف التي أحاطت به، فاتجه لذلك إلى دراسة حياة الرجل ملحّاً على علاقته بالشيخية، ونبّه إلى بعض السمات الجارية في إيران من كثرة تنوّع العقائد، واستعداد الشعب الإيراني بطبيعته إلى سرعة التأثر فضلاً عن كونه «**متناهياً في العقيدة مغالياً في آرائه ومبادئه**»[(328)]، ومن ثمّ كان السبب في نشأة البابية عاملاً شخصيّاً، نفسيّاً، وثقافيّاً دينيّاً على وجه الخصوص.

ولئن كنّا نقدّر هذين العاملَين الجامعيْن فإننا لا نجد لهما أي جدوى إذا عزلناهما عن مشاغل المجتمع، وأحواله ومعاشه وسائر الضوابط والحوافز التي تدفع بأفراده نحو غايات بدت في نظرهم ضرورية لازمة، وإلا لِمَ لَمْ تنشأ مثل هذه الحركة البابية إلا في سنة 1844م على وجه التحديد، إن للعامل الشخصي والفردي أهمية ولكن للعامل العمراني أهمية ربما تفضل خطورة العامل الأول. ولا ندّعي مع ذلك تبسيط التعليل في علاقة سببيّة آلية تكون بها البابية نتيجة حتمية لمطالب العمران. إن الأمر، معقد للغاية.

يذكر نبيل زرندي في مطالع الأنوار حالة إيران السياسية والاجتماعية في

---

(328) راجع السيد عبد الرزاق الحسني، البابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم. ط1 صيدا، 1376هـ/ 1957م ص 6؛ ويعتبر المؤلف من أوائل المحقّقين في النصوص البابية، وهو أول ناشر ـ من العرب ـ لنصّ البيان العربي في أحد ملاحق كتابه (ص ص 81 ـ 107)؛ مثلما نشر في ملحق ثان كتاب الأقدس البهائي، ص ص 108 ـ 130. وهذان من أندر النصوص حالياً.

النصف الأول من القرن 19م وهو ما يحملنا على التفكير في عوامل نشأة البابية والهامشي:

«. . . ولا ينظر جميع أهل العلم لإيران إلا أنها مملكة ضعيفة وأن أمّتها متأخرة، ومنقسمة على نفسها بما دبّ فيها من عوامل الرشوة والتعصّبات الوحشية، وعلى أثر الانحطاط الأدبي فيها امتلأت بالجهل والعمى، فمن الرأس إلى الذنب لم يوجد فيها من يقدر على عمل الإصلاح أو يرغب فيه، فالغرور القومي جعل الناس راضين بعظمة كاذبة. فلبست جميع الأشياء رداء الجمود وأصبح التقدّم مستحيلاً من تأثير الشلل العقلي العام (. .) وكان عبد البهاء رغم المظالم التي وقعت عليه شخصيّاً وعلى بهاء الله وعلى الباب، يسمّي ذلك الانحطاط في كتابه «أسرار المدنية» بمأساة الأمة حيث كان محبّاً لأمّته. ففي ذلك الكتاب أراد تحريك قلوب مواطنيه للعمل على الإصلاحيات الأساسية وكان ينوح على ما آل إليه حال ذلك الشعب بعد أن كان في الأزمان القديمة يمدّ فتوحاته شرقاً وغرباً ويقود مدنية العالم. وفي ذلك الكتاب يقول: «إن إيران كانت في الأزمان الخالية قلب العالم، وأضاءت جميع الأمم كالسراج الوهّاج، وأخذ مجدها وسعادتها يظهران في أفق الإنسانية كالفجر الصادق، وانتشرت أنوار المعرفة، وأضاءت أمم الشرق والغرب. وكانت عظمة ملك الملوك قد أخضعت ملوك روما واليونان وامتلأ جميع الحكماء رهبة من حكمتهم، واحتذى ملوك العالم حذوها في صياغة القوانين، مقتفين آثارها ومتتبعين سياستها. وامتاز الفرس من بين مِلل الأرض بأنهم أمّة الفتوحات، ويفخرون بعلمهم ومدنيتهم، وكانت أقطارهم مركزاً للعلوم والمعارف والصنائع ومعدناً للتربية والثقافة، ومنبعاً للفضائل والكمالات.

والآن انظر كيف أظلمت أشعة السعادة في هذه المملكة الفائقة وأشرفت على الزوال بسبب ما دبّ فيها من عوامل الكسل والغرور وعدم المبالاة وانعدام التعليم وفقد النظام وزوال الحماس وازدياد الأطماع»[329].

---

(329) راجع نبيل زرندي، مطالع الأنوار، ص ص 2 ـ 3.

لا يخفى ما في هذا الوصف من ذاتية خادمة لتبرير دعوة الباب والبهاء على حد سواء، وقد تضمن من العناصر ما يسمح باعتبار دعوة الباب رسالة قومية في ربوع إيران، وفيه من الآراء ما يضمن الاقتناع بأن دعوة الباب والبهاء أيضاً دعوة إصلاحية. وهذان الرأيان قد ناقشهما مومن (Momen) وسميث (P. Smith) بما يغني؛ ولا يفسّران من ناحية أخرى نشأة الظاهرة البابية تفسيراً تاريخيّاً علميّاً من أحوال المجتمع الإيراني في القرن 19م.

ويزداد ضيق الباحث بما سَرَدَ نبيل زرندي عن حالة انحطاط إيران في أوائل القرن التاسع عشر سياسياً وإدارياً وقضائياً[330] حين يعلم أن النظام القاجاري لم يقاوم دعوة الباب حتى سنة 1847م، عندما أرسل علي محمد الشيرازي إلى سجن ماه كو؛ وأن الباب بدوره لم يهاجم الشاه والحكومة وكل أشكال السلطة في إيران إلا بعد سجنه بمدة وجيزة، سنة 1848؛ ويبدو أن مؤتمر بدشت الذي انعقد بين جوان وجويلية من سنة 1848 قد كان الحد الفاصل في تطور عقائد البابية من ناحية وعلاقة البابية بالشاه من ناحية أخرى.

وتبدو حادثة مفيدة تدلنا على شيء من الأسباب التي تفسر لنا نشأة البابية وهي موقف العلماء من الباب في شيراز حين ادّعى أنه الوكيل عن القائم والباب إليه في أبو شهر سنة 1250هـ/ 1844م، عندها استتيب الباب فصعد المنبر وقال في الناس:

«إن غضب الله على كل من يعتبر وكيلاً من الإمام أو الباب إليه، وإن غضب الله على كل من ينسب إليَّ إنكار وحدانية الله أو أني أنكر نبوّة محمد خاتم النبيين أو رسالة أي رسول من رسل الله أو وصية علي أمير المؤمنين أو أي أحد من الأئمة الذين خلفوه»[331].

إن لسلطة العلماء واستبدادهم دوراً واضحاً في نشأة البابية؛ وإذا حدث

---

(330) راجع نفسه، ص ص LXIII نقلاً عن كتاب إيران والمسألة الإيرانية، للّورد كرزون (الجزء الأول ص 453 ـ 455).

(331) راجع المصدر نفسه، ص 119.

أن عضد السلطان الإيراني باستبداده سطوة العالم، زادت الحالة سوءاً ونشأت عقائد هي رد على الاستبداد أيّاً كان وجهه، وارتدّت فئة من الناس إلى عقائد أخرى فيها أملٌ عريض وحلم واسعٌ، ينشئون بهما سلطة على التدريج وإن كان ذلك في القابل من الأزمان.

جاء في كتاب **«الإيقان»**، وهو أحد الكتب البهائية الهامَّة:

«إن علماء العصر في كل الأزمان كانوا سبباً لصدّ العباد، ومنعهم من شاطىء بحر الأحدية لأن زمام هؤلاء العباد كان في قبضة قدرتهم، فكان بعضهم يمنع الناس حباً للرياسة، والبعض الآخر يمنعهم لعدم العلم والمعرفة (. . .) فكم ورد على سلاطين الوجود وجواهر المقصود من ظلم رؤساء العهد وعلماء العصر الذين قنعوا بهذه الأيام المحدودة الفانية، ومنعوا أنفسهم عن الملك الذي لا يفنى، كما حرموا عيونهم من مشاهدة أنوار جمال المحبوب، ومنعوا آذانهم عن استماع بدائع نغمات ورقاء المقصود، ولهذا ذكرت أحوال علماء كلّ عصر في جميع الكتب السماوية (. . .) إن أساس اعتراضات الناس واحتجاجاتهم لم يكن إلا من عدم الإدراك والعرفان. فمثلاً إنهم لم يفهموا البيانات التي صدرت من طلعات جمال الحق عن علامات الظهور الآتي، ولم يصلوا إلى معرفة حقيقتها لذا رفعوا علم الفساد، ونصبوا رايات الفتنة»[332].

ولئن جاءت هذه الكلمات في وصف معارضة العلماء لدعوة البهاء، وهي أيضاً صالحة لوصف معارضتهم لدعوة الباب، فإنها مستوحاة في الحقيقة من استبداد العلماء على الناس والاستيلاء عليهم حين يعلنون استئثارهم بالحقيقة والديانة معاً في غير ما إثارة ولا فتنة. إن مسألة العلماء واحدة سواء كانوا قبل ظهور دعوة جديدة أو بعدها بل إن أمرهم يكون أشد بعدها؛ وهو ما لا يعنينا مؤقتاً في هذا السياق لاهتمامنا بأسباب ظهور البابية لا بموقف العلماء منها.

أشارت نـ. كيدّي (Nikki Keddie) إلى سلطة العالم في إيران في بحث

(332) كتاب الإيقان، ص 11 ـ 12.

خصّصته لجذور سلطة العالم في إيران الحديث، وأشارت إلى نتيجة بلغها الكثير من الباحثين، وهي: على قدر ضعف مركزية الدولة في بلدان الشرق الأوسط تنشأ سلطة العالم(333)، وشرحت، بمنهج مقارني، أن الدولة الإيرانية لا يسعها أن تكون مركزية قوية، وأن جيشها المنتدب من بين البدو الرّحل لا يمكنهم أن يحققوا هذه المركزية في المؤسسة العسكرية، لذلك كان نفوذ العالم شديداً للغاية(334)، وله أسسٌ لا يسع إغفالها لأهميَّة توابعها في المجتمع. وتظنّ كدّي (Keddie) أن سلطة العالم في إيران قد اشتدّت نتيجة فراغ النفوذ الذي تعاني منه الدولة (Govermental power vacum)(335).

ونظنّ أن هذا القانون الذي نشرته كدّي (Keddie) يخصّ الدولة الحديثة، ويحتاج أيضاً إلى شيء من التهذيب عند تطبيقه على الحالة الإيرانية. فالسلطان الإيراني والشاه يشتقّ صورة نفوذه من تراث عريق خاصة: «السلطان ظلّ الله في الأرض»، وهو من ثم مالك للأرواح والمتاع على حدّ سواء، حرّ التصرّف في مملكته ومماليكه أيضاً، وفي تاريخ نبيل زرندي ما يغني عن الإسهاب. إلاّ أن الشاه يلتقي على بعض الأطراف بنظرية الإمامة في المرجع والإمام. فإذا كان المرجع أيام غيبة الإمام هو المالك الأوحد للحقيقة، والمبيّن للديانة، فإنَّ الإمام هو الناطق الأوحد عن الله، وفي بعض الغلوّ هو الظهور الإلهي لأنّ عنصر الله سامٍ عن كل العناصر الخلقيّة الأخرى.

من هذا التقدير استمدّ العلماء الشيعة سلطتهم ونفوذهم بعد أن تيقّنوا من **مرجعيتهم وحققوها** بين الناس. والواضح أن سلطتهم لا تنفي سلطان الشاه فكأن الفريقين قد أقاما عن وعي شيئاً من «التحايد»، للشاه سلطانه من الموروث الإيراني القديم، وهو من ثم شاه؛ وللعالِم سلطانه ومرجعيته إطارهما العام الإمامة/ الإمام.

---

(333) راجع: N. Keddie, The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran, in Scholar, Saints, and Sufis. Muslim Religions institutions since 1500, edited by Nikki Keddie, Los Angeles, U.C.I.A, 1972. p213.

(334) راجع نفسه، ص 213 ـ 216.

(335) راجع نفسه، ص 213.

ويحسن أن نذكّر بمثالين يدلاّن على علاقة الإمامة بسلطان الشاه: فالشاه إسماعيل قد ادّعى أنه الإمام المنتظر، وهو القائم المهدي، وجمع بذلك منتهى الخلاصة بين السائس والعالم. وليس هذا المثال هو النموذج المنتشر وإن تجلّى ثانية في مقالة آية الله الخميني منذ فترة قريبة.

أما النموذج الثاني فهو أن يكون بين الشاه والعالم فاصل، يعبّر تماماً عن مرجعيتين مختلفتيْن، ونفوذيْن محدّديْن. وقد شهدت إيران في العصر الحديث أن ألّف العالم من حوله عصبة وجماعة قاوم بها الشاه وكان أيضاً أن تتبّع الشاه أثر العلماء بالاستئصال.

إلا أن نفوذ العلماء الشيعة تقوّيه أسس كثيرة منها أنّهم أهل الأوقاف وما تدرّ من الثروات، وبذا يتنزّل العلماء بالأوقاف منزلة ملاّك الأراضي، وقد تعمد الدولة عند الاقتضاء إلى تعيين العلماء في مناصب عالية كالقضاء وغيره وبذلك يصبح إشراف العالم على مؤسسات حيوية مؤثراً للغاية في ما يخصّ المجتمع من ناحية وحتّى في القرارات المركزية من ناحية أخرى. ويبدو أن العلماء في العهد القاجاري لم يخسروا كثيراً من نفوذهم الذي كان لهم آخر العهد الصفوي، واستمر سلطانهم على العتبات بالعراق، وإليهم ترجع جميع الشؤون الدينية اللازمة.

ويزيد هذا النفوذ بنظرة سائر الأصناف إلى العلماء باعتبارهم بقية الدين ولربّما «**بقية الله**» على المعنى المجازي، أيام غيبة الإمام؛ بهم التعليم وعليهم الإفتاء، وإليهم القضاء، وهم أصحاب القول في الجهاد، وإليهم يردّ الخمس، وبهم يسترشد في إنفاق الزكاة وإجراء الأحكام... وهو ما يخوّل الحديث عن سلطانين في إيران، سلطان الدولة وسلطان العالم.

واللاّفت أن الناس لا يثورون على العلماء في حين يثورون على الشاه وصاحب الدولة، والسبب أن العالم يدّعي الحقيقة والنيابة عن الإمام، وهو في الحقيقة وكيل الله وصاحب دينه في الناس، يفتي لهم، ويجري لهم الأحكام.

إن منزلة العالم الشيعي مؤهلة للاستبداد وأوّل مظاهره أن يتكتّل العلماء

في صفّ يكاد يكون مفصولاً عن العامة إلا على قدر ما يخدم مصالحهم ويجري لهم الأرزاق، ويحقّق لهم مزيداً من «القداسة» بين الناس.

ويتمثل المظهر الثاني للاستبداد في مساندة العلماء لسلطان الشاه على الناس، وقد ذكرنا من مظاهر الفساد ما يمتنع به العدل في إيران، وتسير به الفتنة إلى الخراب، ومع ذلك لم يمنع العلماء، باسم الأمانة، من اضطهاد الناس وظلمهم.

والواقع أنّ الشاه قد بقي على الحياد ما دام العلماء على حيادهم أيضاً؛ ونقصد أن العلماء لا يمكنهم أن يثوّروا العامة على السلطان القاجاري، وقد ضمن لهم نفوذهم على العامة، ولم يوقفه على الأقل.

بهذا نفسّر موقف الشاه محمد (1250 ـ 1265هـ/ 1834 ـ 1848م) من دعوة الباب في بداية الأمر؛ فقد بقي على الحياد ما دام لم يثر حفيظة العلماء، ولم يطعن في شرعية السلطان؛ وسيهتمّ السلطان القاجاري بأمر الباب ما أن يرفع إليه العلماء من الإمامية شكوى من العقائد الجديدة.

تبدو مسؤولية العلماء وزراً ثقيلاً على الناس؛ ويقف الناظر في حالة إيران في القرن 19م على بأس نازل بالناس لا يضاهيه بأس. جاء في مطالع الأنوار:

«إن النظام الذي كان الملك يسير عليه في إيران هو الملكية المطلقة، وإن كلمة الملك هي القانون (. .) وبذلك يبرّر استبداد الملك برعيته، هو الذي يعيّن ويقيل الوزراء والضباط والموظفين والقضاة وله السلطة العامة التامة (. .) ففي شخصه تجتمع القوى الثلاث التنفيذية والتشريعية والقضائية، وليس عليه أي واجب خلاف المواظبة على مراسم الدين الخارجية، وبالاختصار هو المحور الذي تدور حوله حركة الحياة العامة (. .).

وهكذا كان تألّه الذي ارتقى العرش في إيران لدرجة أن الشاه لا يأكل مع أحد على مائدة عامة إلاّ في عيد النوروز مع أرشد أفراد أسرته الذكور (. .) وكان هذا النظام الممقوت متبعاً حتّى ابتداء القرن الأخير، فكانت تسمل أعين كلّ طامح في الملك، وكان من المسموح به في العقوبات تقطيع الأجسام إرباً

إرباً أو الحكم بالحبس الأبدي أو الذبح القاسي أو سفك الدماء المنظم، ولم يكن العزل من الوظائف بأقل مفاجأة من الترقية، وفي كثير من الأحيان يكون القتل رفيق العزل (. .).

ومن الشاه إلى أصغر موظف لا يوجد أحد لا يقبل الهدايا، لا تكاد توجد وظيفة لا يكون التعيين فيها بغير الهدايا (. .) وكل موظف يشتري وظيفته بمبلغ يقدّمه إمّا إلى الشاه مباشرة أو للوزراء والحاكم الأعلى الذي يعيّنه. وإذا كان لوظيفة واحدة جملة طلاب فالذي تكون هديته أكبر هو الذي يكون مقبولاً فيها.

وكان نظام المداخل من الأنظمة القومية المحبوبة في إيران، وتحصيلها بآلاف الطرق والأشكال وتتعدّد تدابير تحصيلها بتعدّد أنواعها (. .) وقد تأسّست بسبب ذلك سلسلة من الهيئات الحسابية المتوالية للسلب والنهب من الملك إلى أفراد الرعايا وأصبح الفلاّح المسكين هو الفريسة الأخيرة. فلا عجب أن تكون الوظائف بمقتضى هذا النظام هي السبيل العادي للحصول على الثروة»[336].

لا يختلف هذا الوصف في الاستبداد وإطلاق اليد عن حالة المسلمين في العراق في القرن 4هـ/ 10م، وإليها أرجعنا نشأة النصيرية، وإلى استبداد السائس والعالم أيضاً أرجعنا نشأة الهامشي. فأي عالم لم يطمح في تسويد كلمته ونشر نفوذه وقد هلك الناس بالاستبداد؟ وهل لفئة العلماء الشيعة نفع بما يحملون من عهد الإمام الغائب لأهل الانتظار، وأصحاب الرجعة؟!

جاء في مطالع الأنوار في ذكر هؤلاء العلماء:

«كان الدين الإسلامي موافقاً لعوائد تلك الممالك وأخلاقها ووظائفها وأعمالها [تلك الممالك] التي دخلت في قبضته [الشاه] ولها يخضع الأهالي خضوعاً تاماً من المهد إلى اللحد، ولم يكن الدين منظماً للعلاقات الفردية فقط بل كان هو الحكومة وهو الفلسفة والعلم أيضاً، فالفكرة الإسلامية لا ترمي إلى إيجاد دين حكومي فحسب بل إلى إيجاد حكومة دينية (. .) فأساس نظام

(336) راجع مطالع الأنوار، ص ص L III - XLVIII.

المجتمع عندهم ليس مدنياً بل هو ديني من تشكيل الفقهاء الذي أحاط بهذا الدين السامي. . . وعلى هذا النحو يعيش المسلم برضا وقناعة، وهو خاضع لجميع أحكام ذلك النظام، ويعتبر عبادة الله أعلى الفرائض (. .) أمّا الأشراف أو نسل الرسول فهم سبب متاعب المملكة، وهم عالة على الناس، ومن امتيازهم لبس العمامة الخضراء، ولا يخشون شيئاً لارتكانهم على امتياز نسبهم الشريف»[337].

وقد يوهم هذا أنّ الحاجة التي ولّدت ظهور البابية والفرقة الهامشية هي استبداد السلطان والعالم معاً لتظاهرهما على الرعية. ولئن بدا في هذا شيء من الوجاهة، فإنّ الأمر على غير هذا الوجه، ولو كان كذلك لبان أتباع الباب وأنصار حركته من الفئات الضعيفة، ولعدنا إلى نظرية إيفانوف وقد كان الكثير من الباحثين قد طرحوها.

وإنما في حركة البابية ملمحٌ خاص يتعلق بالتجارة، وسلطة التجار. فقد سبق أن بيّن إيفانوف أن الميزان التجاري الإيراني في تبريز قد عرف بين سنتي 1249هـ/ 1833م ـ 1264هـ/ 1847م عجزاً يقدّر بـ 466,580 جنيهاً، وأضاف م. مومن (Momen) إشارتيْن إلى هذا العجز وردت الأولى حسب القنصل البريطاني بين مارس 1844 ومارس 1845، وتبلغ قيمة العجز 334,147 جنيهاً، في حين وردت الإشارة الثانية حسب ستيفانس (Stevens) القنصل البريطاني سنة 1848 وتبلغ قيمة العجز 487,035 جنيهاً. وتبدو هذه القيمة مهمّة بالنسبة إلى مجموع المداخيل التي تحصل عليها الدولة وتبلغ 1,250,000 جنيهاً فيما ذكر شارلس عيساوي[338].

وقد انعكس هذا العجز على مالية الدولة فانخفضت قيمة العملة وغلت الأسعار، وقد ضاعف من الأزمة منافسة التجارة الأوروبية للصناعات الإيرانية

---

(337) راجع مطالع الأنوار، ص LV - LIV.

(338) راجع: Charles Issawi, The Economic History of Iran (1800. 1914); Chicago 1971, pp 361 M. Momen, The social.. p.158 - 159.

بحماية القناصل الأوروبيين، فكان من أثر ذلك كلّه أن عرفت التجارة بتبريز أزمة حقيقية. وهو ما دعا إيفانوف إلى الإقرار بأنّ حركة الباب إنما هي ذات منزع تجاري أصلاً. ويبدو لنا هذا صحيحاً إلى حدّ، وإلاّ ناقضنا أنفسنا.

وهذا الحد الذي نراه أن البابية تمثل **سلطة** التجار التي بدأت تتراجع، وتتأزم، **وهي في الوقت نفسه تنافس سلطة العلماء الشيعة من الاثني عشرية.** وقد أرادت في بداية دعوتها أن تتألف السلطان، أو تتركه على الأقل محايداً؛ ولكنّها لم تقدر على ذلك لأن الباب أعلن أنه وكيل القائم، وادعى أن علماً ربانياً نزل عليه، فكان بذلك أن قصد إلى تقويض سلطة العلماء العاملين بغَيْبة الإمام، ودفعهم، باعتباره وكيلاً للإمام ونائباً عنه، إلى الخضوع لنفوذه والائتمار بأمره فكان أن كفّروه احتماءً منه ورداً لسلطانه الناشيء.

وإنما دخل الشاه في مقاومة دعوة الباب بعد أن ناله من العلماء ما قد يؤثّر في سيادته، وينهك سلطانه بجرأة العامة ونقمتها من وراء علمائها!

ويسعنا أن نعتبر في نظرية إيفانوف كثيراً من الوجاهة، وإذا ردّ الكثير من الباحثين آراءه، فإنّما كان منهم ذلك بعد التعرّف على أتباع الباب فلم يظهر منهم فلاّحون ولا أهل رعي... ومتى كان أهل التواريخ متبنّين لمثل هذه الفئات؟! وهل من الممكن المعقول ألاّ يكون في حركة البابية بعض من هذه الفئات الضعيفة التي تدعم صفوفها؟ لا نظنّ بقبول نظرية إيفانوف بأساً بشرط أن نرى في قيادة البابية دلالة على منافسة التجار لسلطة العلماء وملاك الأراضي خاصة. وبهذا يسعنا أن نلخّص نشأة الفرقة البابية في المقولة التالية، هي تمام مقالتنا في نشأة الفرقة الهامشية حديثاً:

«على قدر استبداد العالم والسائس تظهر الفرقة الغالية الهامشية».

لقد استبد العالم الشيعي على التدريج حتى حقق النيابة عن الإمام، وأدّى عنه وظائفه الحيوية؛ واستكان أمام جور الشاه فلم يحرّك ساكناً وقد نال رعيته من المسلمين خاصة بصنوف الظلم والاستبداد. فإذا لمح العالم ما يحجر على نفوذه، ويمنع سلطانه، أو يقلل موارده أو يهدّد مصالحه عندها فقط **يستقرب**

جماعة المؤمنين بالآخرة، ويركبهم بالدعوة ويسوقهم بحقّ النيابة عن الغائب إعلاناً لإصلاح ما طرأ من فساد بادٍ!

إن تلك النيابة هي التي نزعها علي محمد الشيرازي عن الأئمة، وترقّى في الغلوّ حتى أعلن أنه القائم نفسه وهو ظهور ربّاني، وكان ذلك منه على قدر مقاومة العلماء له وشدة الشاه عليه، وسنعرض في الباب القادم إلى تطور مقالات الفرق الهامشية التي شرحنا نشأتها.

وعندما ادّعى حسين علي بهاء الله أنه من «**يظهره الله**»، فقد تجاوز أصل عقيدة الباب، وخلع سلطة العلماء، وكذلك وحدانية المرجعية السلطانية ونظن أن دعوة البهاء قد نشأت أيضاً من أحوال إيران في القرن التاسع عشر لتمثّل تماماً ما عبّرت عنه الدعوة البابية. إلا أن البهاء قد وقف بعين المحقّق على فساد المآثر الذي خلّفته عقيدة الباب في الجهاد وإعلان الحرب المقدّسة باسم الوحي الجديد؛ وبدَا أكثر استعداداً لفهم القيم الحديثة التي شرعت أوروبا في التعريف بها. والتأثير، وظنّ أن الطريق إلى تسويد «**ديانته الجديدة**» إنما يتمثل في احتضان كل الفئات الدينية بإيران، فوسّع من مقالته ليشمل الزرادشتية واليهودية والمسيحية. . . وظنّ بذلك أنه واصل إلى تحقيق **كونية دينية**، إلا أن المكان الذي أينعت فيه خاصة ليس إيران، مقرّ النشأة وموضع الدعوة، وإنما **عَكّا، وأوروبا والولايات المتحدة خاصة**.

هناك في تلك الآفاق غير الإيرانية ستجد المقالة البهائية انتشاراً واسعاً لتشبّثها بالقيم الحديثة المجملة في الدفاع عن كونية الحرية الإنسانية، وسنفرد من المواضع أصلحها لتحليل هذه العقائد وآثارها في المجتمع الذي يؤويها.

وبعد، فقد اتّضح أن السبب في نشأة الفرقة الهامشية الغالية قديماً وحديثاً هو الاستبداد السياسي والظلم المتسلط على الناس بما يضيّق المعاش، ويفسد الرزق، ويخرّب العمران، وهو استبداد ذو وجهيْن: سياسي واقتصادي، وقد جمعنا ذلك في مقولة ردّدناها مرتين في الفصلين الخامس والسادس: **على قدر الاستبداد تنشأ الفرقة الهامشية**: ولكننا لاحظنا في حالة البابية استبداد العلماء،

وهو استبداد ألجأت إليه الظروف حين عالج الفقهاء والأصوليون مسألة الغيبة والنيابة عن الإمام، واستحالت مقتضيات المعاش بلا تدبير من العلماء، فكشفت البابية في نظرنا عن وجه طريف، هو أن الاستبداد ليس سياسياً ولا هو بالمالي فحسب وإنما هو أيضاً فكري وعلمي، والحال أن العلم الحق المؤهل لأرقى الغايات **هو المانع من الاستبداد**، وإلا زال الفرق بينه وبين الجهل! هنا نلمس شرط الاستبداد في العلم.

قد يوهم ما سبق أن السبب في نشأة الفرقة الهامشية لا يخرج عن الاستبداد السياسي والاقتصادي والعلمي، والواقع أننا شرحنا عاملاً آخر عند بحثنا في ظهور النصيرية قديماً والبابية حديثاً: هو العامل الثقافي، ولا نظنّ البتّة أنه أقلّ العوامل السابقة أهمية وخطورة ولمزيد الإلحاح، أفردنا خاتمة الباب لهذا الغرض من خلال الإجابة عن سؤال هو:

خاتمة الباب الثاني

هل تنشأ النصيرية أو البابية والبهائية كلما توفرت أسباب الاستبداد أيّاً كان وجهه؟

لم يعد بإمكاننا أن نتردّد في الإجابة بعد بحثنا في عقائد الكوفة والمحضن الإيراني الذي نشأت فيه البابية والبهائية من بعدها. والرأي أن النصيرية بالذّات لا يمكنها أن تظهر **كلما توفّرت شروط الاستبداد**، وإنّما تنشأ عندما **توجد أرضية ثقافية صالحة أيضاً ومناسبة**. فلو لم يرث محيط الكوفة رواسب من الطبقات العقدية المتعاقبة، وخليطاً من الأديان المتتالية ببلاد العراق من كلّ الجهات التي كانت تعنيه، لما ظهرت عقائد الغلوّ في الإمام والتناسخ والحلول، وإن بدت في الظاهر عقائد شيعية بامتياز.

لقد رأينا في الفصل الخامس أن هذه العقائد الثلاث تعود إلى أصول كثيرة منها الفارسي القديم ومنها الغنوصي، والأفلاطوني المحدث، ومنها الوثني ومنها الهندي، ومنها المجوسي، وقد كانت كلّها مركّبات الثقافة عموماً والثقافة الدينية خصوصاً ببلاد العراق وجهة الكوفة على وجه أخصّ، ولئن كان المحضن الشيعي هامّاً للغاية لأنه هو الإطار المولد لهذه العقائد في الإمام، فإن ذلك التراث الديني، وتلك الثقافة المترسّبة تعد معيناً على غاية من الخطورة في تشكيل العقيدة وبلورة مفهومها.

وليس الأمر بمختلف في حالة البابية والبهائية، فلئن كان المحضن الشيعي الإمامي الاثنا عشري هو الأصل الجامع الذي تردّ إليه تلك المقالات في ادّعاء البابية والقائمية، فإن التصوف والدروشة، والغنوصية التي تسربت في أبواب التأويل، فضلاً عن مقالات الشيخية والعقائد الإيرانية القديمة، قد كوّنت كلها، تربة ساعدت على ظهور عقيدة البابية. وإنما يبقى دور الاستبداد السياسي والاقتصادي والعلمي، **العامل المظهر للكامن في الثقافة الواسمة للمحيط والبلاد.**

لهذا السبب لا يمكن الحديث **عن نصيرية خارج ظروف نشأتها ومحلّ ظهورها.** ولا يسعُ افتراض نشأة البابية في غير وقتها، وليس ذلك لخطورة الأفراد الأعيان المؤسسين لهاتين الفرقتين، وإنما لتكامل الشروط الثلاثة المحقّقة لنشأة الفرقة الهامشية وعقائدها الخاصة بها: تلك العوامل هي: العامل السياسي؛ والعامل الاقتصادي؛ والعامل الثقافي.

ونخصّ بالعامل الأول الاستبداد السياسي والشوكة؛ ونقصد بالعامل الاقتصادي الجوْر وإفساد المعاش إرهاقاً للناس وتمثّل عبارة سليمان بن عبد الملك إلى عامله بمصر أجود الشواهد على ذلك[339] ونعني بالعامل الثقافي استبداد العلماء من ناحية، والأرضية الثقافية والعقديّة المؤهّلة لظهور عقائد بعينها دونما سواها.

---

(339) ذكر الجهشياري: «كان سليمان ولّى رجلاً من موالي معاوية، يقال له أسامة بن زيد، من أهل دمشق، وكان كاتباً نبيلاً، الخراج بمصر. فبلغه أن عمر بن عبد العزيز يقرصهُ، ويغمص عليه في سيرته. فقدم أسامة بن زيد على سليمان بمالٍ اجتمع عنده، ووافقه على ما احتاج إليه، وعمل على الرّجوع إلى عمله، وتوخّى وقتاً يكون فيه عمر عند سليمان. فلمّا بلغه حضوره مجلسه استأذن عليه، فلمّا وصل إليه، قال له: يا أمير المؤمنين، إني ما جئتك حتّى نُهِكَت الرعيّة، وجُهِدَتْ، فإن رأيت أن ترفق بها، وترفّه عنها، وتخفف من خراجها ما تقوى به على عمارة بلادها، وصلاح معايشها، فافعل؛ فإنه يُستدرك ذلك في العام المقبل؛ فقال له سليمان: هَبِلَتْك أمّك، احلُب الدّر، فإذا انقطع فاحلب الدّم/[و] النجا». راجع الجهشاري، كتاب الوزراء والكتاب، ص 51 - 52.

ويبدو لنا من المفيد أن نمثّل لذلك بصورة بسيطة للوقوف على نظام نشأة الهامشي: هي صورة اخلاف العقائد الكامنة في الثقافة السائدة.

وتحقيق ذلك أن رواسب العقائد التي تتعاقب على مصر أو ناحية لا تندثر ولا تبقى على حالها، وإنما تبقى كامنة، يصيبها من التحول ما يطرأ على سائر الكائنات الحية، بفعل الأجيال المتعاقبة، وتتوارى عند غياب معتنقيها لتصبح **كالمائدة المائية**، تغور في بطن الأرض، تغذي الأصول ولا تطفو، تماماً كما تغذي أخلاف العقائد أحوال الثقافة السائدة ولا تظهر، فهي لذلك أخلاف لعقائد عتيقة، ولكنها أخلاف حيّة مؤثرة.

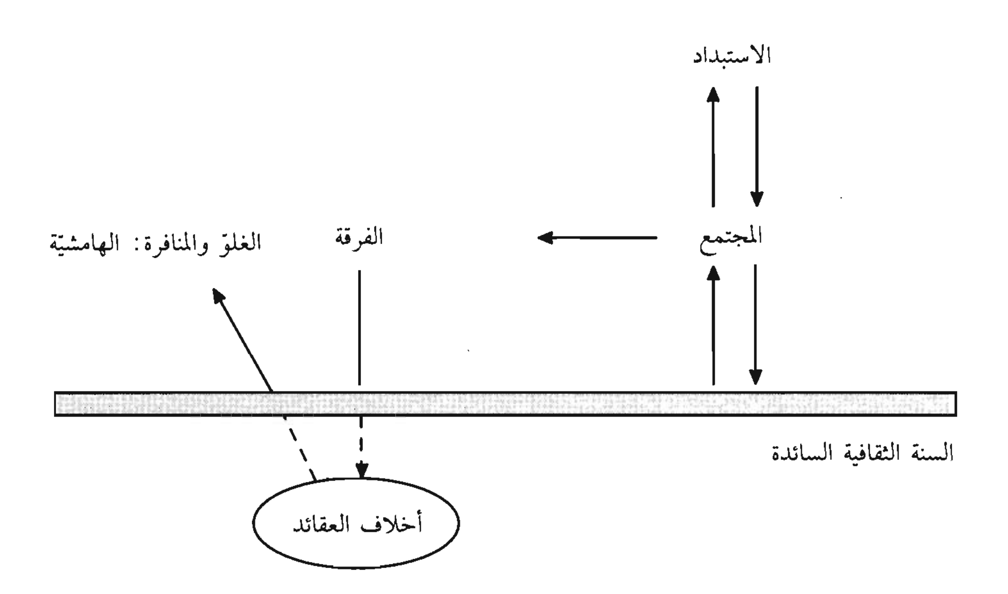
فإذا اشتد الاستبداد على الناس، وأصابهم من الضّنك عظيمه ويئسوا من المشاركة العادلة في الاجتماع، ولم يجدوا لهم مكاناً سوى الأطراف والهوامش، عندها يغلون في آرائهم وعقائدهم دون أن ينافروا سنتهم الثقافية؛ ولكن بدل أن يعتنقوا البادي الشهير فإنّهم يستبطنون من تلك التربة الثقافية ما يحقق غرضهم، فيلتجئون إلى أخلاف العقائد الغائرة يستصفون منها ما يسدّ الحاجة ويؤدي المهمة.

وبذا تتجلى نشأة الهامشي في النظام التالي:

استبداد فاستحضار لباطن العقائد الكامنة في الثقافة، فمنافرة بالغلوّ وقيام على الهامش.

ولئن كنّا نرجح صواب هذا النظام، فمن المهم أن نُشير إلى أن استحضار الفرقة لباطن العقائد الكامنة في الثقافة إنما يكون استحضاراً مقيّداً بنوع الأتباع وكيفية اعتقادهم، وفهمهم لتراثهم الديني فهو لذلك كلّه استحضار أي استقراء بَعْديّ للموروث العقديّ كما فهمته مختلف الفئات التي قصدت الفرقة الهامشية الناشئة إلى استتباعها ونشر العقائد الجديدة بين أفرادها.

يمكن أن نُجلّي ذاك النظام في الرسم التالي:



إن الاستبداد قد ألجأ إلى منافرة السلطان وأحياناً مجتمعه، وكثيراً ما كان العلماء مناصرين لصاحب الشوكة، قائلين بكفر الغلاة لذلك اقتضت حال الفرقة أن تؤسس لجماعتها كياناً ورؤية، تدّعي في ذلك نصاً مرجعاً، ونظرة للعالم وخلق الإنسان فيه. ولرسالة الأنبياء والأئمة، وتصوّراً للمعاد: تلك هي أيضاً عناصر الدين الإسلامي الجديد، ولكن في رؤية الفرقة الإسلامية شذوذاً عن الثقافة السائدة وعودة من جديد إلى بواطن العقائد الراسبة تعبيراً عن مشاغل القِلّة.

تطرح هذه الرؤية المتكاملة بحث الفرقة عن تأسيس مرجع تشرّع به لكيانها وتسعى به نحو الدعوة لعقائدها؛ مثلما تطلب به شيئاً من السيادة. لذلك خصّصنا الباب القادم للنظر في هذه الإشكالية، إشكالية النزوع نحو السيادة بـ «**التأسيس للذّات**».

* * *



الباب الثالث

في سيادة الفرقة الهامشية:
«الكلمة الظاهرة»

«متى أتى بك الرب إلهك إلى الأرض التي أنت داخلاً إليها لتمتلكها وطرد شعوباً كثيرة... فإنك تحرّمهم. لا تقطع لهم عهداً، ولا تُشفق عليهم، ولا تُصاهرهم بِنتكَ لا تُعطِ لابنه وبِنتهُ لا تأخذ لابنك، لأنه يردّ ابنك من ورائي فيعبد آلهة أخرى»

التثنية : VII/ 1 ـ 4



لقد أوقفنا البحث في نشأة الفرقة الهامشية قديماً وحديثاً على صفة النبوّ في المقالة التي ادّعتها. وهو نبوٌّ متأتّ من مخالفة الفرقة للعقائد السائدة مخالفة أصولية لا في الفروع. وقد سبّب هذا النبوّ أن تحامل علماء تلك العقائد على الفرقة الهامشية، وظاهروا السّلطان السائس في تتبّعها.

ولكنّه نبوّ غير مقطوع عن السنّة الثقافية الجارية في المصر، فكلّ من النصيرية قديماً والبابية والبهائية حديثاً قد نشأ في المحضن الشيعي الاثني عشري، وأصّلت كل فرقة منها مقالتها الأولى على عقيدة الإمامة بكل توابعها المتشابكة، فظهرت مقالات الهامشيين تجديداً ما لعقائد الإمامية وللتشيع الأصيل، أو هي، في نظر أصحابها حتماً، تصحيحٌ للعقائد الشيعية، وإحياء لأصالتها الأولى، وكأن ما أصابها على يد المتأخرين إنما هو انحراف عن مبدئها.

لهذا احتمت الفرقة الهامشية بتفسير القرآن في البداية، وتأويل نصوصه بما يحقّق الانتصار لمقالتها. ولكن هذا لا يصلح، ولا يفيد الدعوة إلاّ في الدرجات الأولى. فإذا ما تألّف الناس من حول العقائد الجديدة، أو نهض أهل السنية الشيعية والسنية السنية على حد سواء بمقاومة هذه الفرق الهامشية الغالية لما ادّعت من عقائد «مبتدعة»، وجب على هذه الفرق أن تواجه سيادة العلماء والسائس ومركزية الثقافة السائدة بمقالات في الاعتقاد تضمن لها ولأتباعها

كينونة، هي في جوهرها تأصيل لكيان وتأسيس لذات، ينشأ ذلك على التدريج والترقّي بما يحقّق الإجابة عن مطاعن أهل الاستبداد والمركزية في آن، ويضمن في نفس الوقت تطوّراً نحو السيادة. كذا كانت حالة العقيدتين النصيرية والبابية، انتقلت كلتاهما من **طور المقالة الأولى المفردة** عند النشأة والظهور **إلى طور الديانة**؛ ويدلّ هذا صراحة على تطور المقالةِ تطوراً له أسسه في الاجتماع العام وفي اجتماع القلّة المنتحلة للعقائد الغالية الهامشية المستحدثة.

إنّ **طور الديانة** هو الذي عنيناه بعنوان الباب: «في السيادة»، وهو الذي جمعناه في «الكلمة الظاهرة»، باعتبار الكلمة رؤية، وهو ظاهرة لأنها تأسيس نظرة شاملة مرجعها نصّ مقدّس، وأركانها فهم للعالميات والنبوّات والإماميّات والأخرويات ما كان لها أن تستقيم كذلك لو لم تشهد انتشاراً بين أتباعهم وسيادة بين منتحليها.

وقد حرصنا في فصول الباب على البحث في إشكالية النصّ المقدّس؛ ووسمنا ذلك «**بالوحي الآخر**»، لأن النصيرية تدّعي أن ما نزل عليها «**سُوَر**»؛ وتظن البابية أن كتاب «**قيوم الأسماء**» مثل «**الصحيفة المخزونة**» وكذلك **البيان العربي والبيان الفارسي** وحْي من الله أنزل على علي محمد الشيرازي. وتؤمن البهائية بأن كتاب الأقدس هو الوحي الجديد الذي اختص به بهاء الله. لا مناص للباحث من اعتبار هذه النصوص كلها؛ وهي إذ تعرض كيفية اعتقاد في الله فإن جميعها نَسْخٌ بصريح العبارة للقرآن؛ وهي من ثم صورة من المعارضات للوحي الإسلامي وإن قال محمد بإعجازه، وأخبر القرآن نفسه بأن الخلق لا يقدرون على الإتيان بمثله ولَوْ كان بعضهم لبعض ظهيراً[1].

وفي هذه النصوص المقدّسة توابع أيضاً صريحة، منها ما يخصّ العالميات كقصّة الخلق، ومنزلة الإنسان وأعماله؛ ومنها ما هو في النبوّات والإماميات (Imamatologie)؛ ومنها ما هو في المعاد. وحصيلة كل ذلك بيّنة في نظام التشريع والأعياد بما يؤثر في اجتماع الفرقة وفهمها لذاتها.

---

(1) الإسراء: 17/ 88.

لقد أفردنا لكلّ هذه المباحث فصُولاً مستقلة قصدنا فيها إلى تجلية آراء الفرقة ووجه تكاملها من اجل تقديم تصوّر للمنزلة البشرية وحال المؤمن الوجودية.

ولم نغفل، في إثارة هذه المسائل، تطوّر المقالة وأسباب ظهورها من أحوال العمران، وبذا نراجع أحوال المجتمع الإسلامي وتشريعاته الرسمية من باب الفرقة الهامشية والأطراف، مثلما نراجع المركزية السنية والشيعية معاً من خلال هوامش العقائد النابية.

* * *



الفصل السابع

الوَحْيُ «الآخر»

لقد أشرنا في موضع سابق إلى العلاقة الرقيقة بين الوحي وعلم الإمام في التصور الشيعي عموماً؛ وهي علاقة سمحت، في بعض الغلوّ، بتفضيل الإمام على النبي، ولكنها لم تُمَاهِ البتة بينهما، ونظنّ أن ادّعاء الوحْي في عقيدة النصيرية، والبابية لا يعني تجديد النبوّة، فهذا ما لم نره في أقوالهما صراحة، إلا أن يستنتجه المخالفون لهم أو الدارسون استنتاجاً؛ والأرجح الصّريح أن الوحي بعد الإسلام إنما هو إخبار عن ظهور آخر. وبين النبوّة والظهورات أو المقامات اختلاف دقيق ولكنه هامٌ.

إن الظهورات والمقامات أدوار يتجلى فيها الله، ليبين للناس من جديد عقيدتهم تثبيتاً لهم على التوحيد، ويشرح لهم العبادة اللازمة، والشريعة الحادثة إصلاحاً لحالهم.

ولئن اتّفقت هذه الأهداف كلها مع الغاية من النبوة أصلاً فإن متصوّر المقام والظهور (Theophany) يضيف إلى النبوة مسألة الحلول. فلا غرابة أن نجد في التصوّر النصيري[2] وكذلك البابي والبهائي معاً أن الأنبياء كانوا مقامات

(2) الخصيبي، كتاب الصراط. ف5.

ظهر بها الله، كلّما احتاج الناس إلى هدي من الضلال.

يبدو الوحي بعد هذه الملاحظات، دليلاً على حجّية الظهور والإمامة لا على تجديد النبوة. ويتماهي الوحي المنزل من الله بعلم الإمام؛ ويصبح هذا الوحي مدخلاً إلى دراسة **الألوهية** من ناحية، وإلى النظر في ما يتقوّم به من الأصول من ناحية ثانية؛ سيما وقد سميناه في عقائد الفرق الهامشية «بالوحي الآخر» تنصيصاً منّا على أنه اعتقاد وحي بعد **الختم الإسلامي**، وأنه لذلك وحي غير الوحي القرآني، نشأ مع ذلك في المحضن الإسلامي الشيعي (الاثني عشري خاصة). وقد صرّح هذا **الوحي الآخر** أياً كان عهده قديماً أو حديثاً بأنه ناسخ للقرآن وشريعته. وفي النّسخ ما يكفي من الدلالة على تقويض شرعيّة وتأسيس مرجعيّة أخرى، فبدا من الضروري - والأمر كذلك - أن نهتمّ في هذا الفصل بثلاثة مشاغل تساعد في نظرنا على فهم عقائد الفرقة الهامشية، والعقائد السنيّة في تصوريها الشيعي والسّني معاً: (Shi'ite and Sunnite Orthodoxies).

1 - ما هي القواعد التي تؤسس ماهية «الوحي الآخر»؟

2 - أي صورة لله يبين «الوحي الآخر»؟

3 - إلى أي حد يعتبر الوحي الآخر مُعارضة للقرآن خاصة؟

إن هذه المشاغل لن تمنعنا من الإشارة إلى جوانب أخرى في كتب الهامشيّين المقدّسة، متى كان ذلك مفيداً للوقوف على تطور المقالة، أو تحوّل العقائد تحت وطأة الاجتماع وضرورة المعاش.

في الوَحْي النُّصيْرِي

يُنسب إلى النصيرية ست عشرة سورة تتنزل عندها منزلة الوحي. وقد سبق أن عرّفنا بها في قسم النصوص، واستنتجنا:

1 ـ أن تلك النصوص «المقدسة» في نظر أصحابها قد تكوّنت على التدريج، وقد نبّهنا إلى القرائن الدّالة على فترة السورة بما يمنع الشك.

2 ـ وأن هذه السور تضمنت شيئاً من الآيات القرآنية، ولا ترقى مع ذلك إلى مستوى المعارضة للوحي المحمّدي.

3 ـ وأنها في ظاهر حالها جملة من الأدعية قد تمحّضت لتكون كالنصوص المقدّسة وتحلّ محلّها، فشهدت بذلك على تحول النص الديني من طور الدعاء إلى درجة النص الموحى.

ومع هذا فإننا نرغب في إبداء ملاحظتين: أولاهما: إن هذا «الوحي النصيري» هو جزء قليل جدّاً، ولسنا نعلم نصوصاً مقدّسة أخرى؛ وهو ما يفرض علينا التعويل على البحوث القادمة متى أمكن الاطّلاع على مخطوطات نصيرية ما زالت طي الكتمان، ويرافق هذا الأمل عندنا إحساسنا بتواضع النتائج التي نسوقها في هذا البحث، وإقرارنا بأنّها صالحة مؤقّتاً.

أمّا الملاحظة الثانية فتخصّ اعتراف النصيرية بقداسة هذه السُور، واعتبارها وحياً. وهو ما لم نقف عليه صراحة وباطّراد في التراث النصيري

القديم. ولولا أن كشف سليمان الأَذَني ذلك في كتاب الباكورة، ما كنّا لنجرؤ على الإقرار **بوحي نصيري**. ورغم شهادة الأذني فإنّنا لا نجد في الخبر النصيري تحديداً لمن نزل عليه هذا الوحي، أو بلّغ هذه السّور، كما ظهر ذلك في «سنّة الوحي» والديانات الكتابية جميعاً. لذلك يسعنا أن نستنتج بكلّ احتراز وحذر، أن الوحي النصيري تراث مشترك أو هو سنة نصيرية أسهم فيها شيوخ الفرقة، وعلى رأسهم الخصيبي، ويبقى هذا الرأي عندنا في مقام الافتراض؛ حتى ندقّقه عند الحديث عن فلسفة الإمامة والنبوة في الفصل الثاني من هذا الباب.

إن السُّوَر الستّ عشرة التي ذكرها الأذني هي حسبه: «**صلاة مشهورة فيها عبادة علي بن أبي طالب**»[3]، فلا يمكن أن تكون وحياً نزل على علي؛ وليس في النصوص قرينة واحدة تدلّ على أنها سور نزلت على محمد بن نصير، وإن جاء في سورة الأوّل:

«قال السيد أبو شعيب محمد بن نصير ليحيى بن معين السامري: يا يحيى إذا نزلت بك نزلة بالحياة ودهت بك داهية بالممات فادع دعوة عالية خالصة مخلصة تقية نقية، بيضاء علويّة، ظاهرة زكية، مشعشعة نورانية تخّلصك من هذه القمصان البشرية اللحمية الدموية، وتلحقك بالهياكل النورانية، فقل فيك تباركت، يا دليلاً بدلّتِهِ، يا ظاهراً بقدرته. يا باطناً بحكمته. يا مجيباً ذاته بذاته . . »[4].

ويبدو من عبارة نصوص السور أنها أخبارٌ تُنسب إلى مشائخ الفرقة، ابتداءً من محمد بن نصير، ولم نعثر على عبارة واحدة هي، على الحقيقة أو المجاز، **كلام الله مباشرة إلى المؤمنين**، أوامر منه إلى الناس، إلاّ أن تكون عبارة قرآنية اقتطعتها النصيرية من الآيات وضمّنتها سُوَرها.

وتدور هذه الأخبار على ثلاثة أغراض إجمالاً. أولها: توحيد عليّ ومناجاته بالعبادة والتضرّع والتلبية؛ وثانيها: تهديد الكفار وشتمهم والتبرؤ

(3) راجع الباكورة السليمانية، ص 7.

(4) راجع نفسه، ص 7 ـ 8.

منهم، إثباتاً لمنزلة المؤمنين من أهل الفرقة؛ والثالث: في بيان نسبة الفرقة وقصّتها، وثبوت أصلها.

وبهذه الأخبار كلّها تتعبّد النصيرية، تتلو هذه السور في المقامات المناسبة والمواضع الخاصة، والأعياد اللازمة لحياتها. ويتجلّى من هذا كلّه أنها لا تخرج عن ضوابط النص القرآني ولربّما النص الديني عموماً: فالوحي القرآني كلّه توحيد لله؛ وبذلك التوحيد صلاةُ المؤمنين؛ والوحي القرآني كله شرح لنسب الديانة الجديدة، وإثبات أنها ملّة إبراهيم، وتستوعب سائر الملل الأخرى، لأن الدين عند الله الإسلام؛ والوحي القرآني أخيراً نقض لكل الشرائع من دونه، وطعن في غير المصدّقين به، وتوعّد للكفار. وليس «الوحي النصيري» غير هذا في غاياته التي شرحنا.

ويقوم «الوحي النصيري» على ثلاثية: **التوحيد، والطاعة في الديانة، والجزاء في المعاد**؛ وليس المعاد بالضرورة مماثلاً للتصوّر القرآني، وإنّما هو معاد بالحلول في الهياكل المتتالية من جنس الأعمال في الحيوات السابقة. ورغم هذا الفهم الأخصّ، فإن النصيرية لم تخرج بهذه الثلاثية عن قواعد التصوّر القرآني لمسيرة **الإنسان المؤمن والكافر** على حد سواء: ابتداء تاريخه بالتوحيد الإسلامي، وصلاح معاشه بالطاعة، ونجاته في الآخرة بالخواتم والموافاة.

ولئن نحا «الوحي النصيري» إلى **تأسيس ديانة**، فإنه لم ينكر الإسلام من ناحية، ولم يثر قضية النبوة من ناحية ثانية، وصرّح في سورة النسبة بأن محمداً ابن نصير كان وريث العلم/الوحي عن الحسن العسكري؛ وهو ما يطرح صعوبة في اعتبار النصيرية ناشئة من الاثني عشرية:

«... وسمع محمد بن جنذب من السيّد أبو شعيب محمد بن نصير العبدي البكري النميري الذي هو باب الحسن الآخر العسكري منه السلام وإليه التسليم، ومن محمد بن نصير أقام النسب والدين، وتعالى مولانا الحسن العسكري عما يقول الضالّون ونطق الظالمون علوّاً كبيراً (..) وأشهد بأن

الحسن الآخر العسكري هو الأوّل وهو الآخر وهو الباطن والظاهر، وعلى كل شيء قدير»[5].

وهذا **السّماع** من الحسن العسكري، الظهور الإلهي، هو أقرب إلى **الخبر الشيعي** (Tradition Shi'ite). ولئن اجتهدنا في ترتيب السّوَر النصيرية في باب النصوص فإننا لم نستحضر وقتها إشكالية النزول وظروفه لأنّنا لم نجد في «الوحي النصيري» جزئية واحدة تسمح بالحديث عن هذه القضية. ويستقيم هذا بحجج تقويسه، حينما لا نجد في السور **تشريعاً** بالمعنى الحقيقي للكلمة **وأحكاماً** تبلور صفة الاعتقاد الجديدة. وإنما الغالب على هذه السور أنها في تأليه علي بن أبي طالب ودعاء لا يخرج عن هذا الغرض.

ونلاحظ أن هذه السور أفردت بعضاً من المواضع للآيات القرآنية، وأشرنا إلى ذلك عند التعريف بتلك النصوص النصيرية المقدّسة. وقد أفاد سليمان الأذني بأن النصيرية تقرأ الكثير من السور القرآنية عند صلاتها وتعبّدها[6] وفي هذا إشارة إلى طبيعة «الوحي النصيري»: مزيج من الخبر الشيعي النصيري والآيات القرآنية القليلة؛ والغاية من هذا التركيب ـ في نظرنا ـ **تأسيس إيحاء بقدسية الخبر**، والارتفاع بالدعاء في عبادة علي إلى مرتبة كلام مقدّس حين يحدث القرْن بين الدعاء والآية القرآنية دونما توقف أو تنصيص، فيتحول الدعاء من خبر في التلبية[7]، **ومرويّ** في الشهادة على الولاية والبراءة إلى سور مقطعة

---

(5) راجع الباكورة السليمانية، ص 15.

(6) جاء في الباكورة السليمانية، ص 45: «ثم يقرأ الإمام الفاتحة والمعوذتين [يقصد المعوّذتين] وما بعدهم/[هكذا] إلى سورة الشمس وضحاها؛ وبعد ذلك يقرأ آية الكرسي وغيرها من آيات القرآن حسب إرادته. وبعد فراغه من آيات القرآن يقول للجماعة: «اعلموا يا إخوان أنّ مثل هؤلاء شواهد وآيات كثيرة تدلّ على معرفة العليّ الكبير. . .».

(7) إشارة إلى: طاعة علي بن أبي طالب والعبادة للمعنى؛ والسور النصيرية وفيرة الآيات في ذلك.

على نظام القرآن، ترتل في أحايين معلومة، وتردّد في عبادات منظمة؛ وتمثل سورة الشتائم شاهداً.

«أستغفر الله العلي العظيم من كل ذنب عظيم من جميع الخطايا والبلايا والزلل. على نية الصلاة نصلّي إن شاء الله تعالى (. .) أسألك يا أمير النحل يا علي بن أبي طالب أن تجعلها منّا ساعة إجابة وساعة غفران وساعة رضوان وتقبلها بأحسن قبول بحق السيد الرسول وفاطمة البتول ومحسن سر الخفي والليل الساجي السدول أن تقبلها منا كما قبلتها من أوليائك الصالحين وأنبيائك المرسلين، وأهل طاعتك أجمعين من الأولين والآخرين. روي الخبر عن أبو شعيب محمد بن نصير العبدي البكري النّميري أنه قال: من أراد النجاة من حرّ النيران فليقول اللهم العن فئة أسست الظلم والطغيان الذين هم التسعة رهط المفسدين الذين أفسدوا وما أصلحوا بالدين الذين هم إلى جهنم سائرون وإليها صالون أولهم أبو بكر اللعين، وعمر بن الخطاب الضد الأثيم، وعثمان بن عفان الشيطان الرجيم وطلحة وسعد وسعيد وخالد بن الوليد صاحب العمود الحديد ومعاوية وابنه يزيد والحجاج بن يوسف الثقفي [هكذا] النكيد وعبد الملك بن مروان البليد وهارون الرشيد. خلد عليهم اللعنة تخليد ليوم الوعيد. يوم يقال لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد»[8].

وليس المزج بين الخبر المروي والآية القرآنية ظاهرة نابية في التراث الديني في حضارتنا، فأوراد الصوفية، والأدعية التي تختم بها تلاوة القرآن وما إلى ذلك إنما تمحض العبارة القرآنية للدّعاء، مثلما تمحّض الدعاء للنزول بمنزلة كلام الله، إلى حد شعور السامع بالتماهي بينهما. ذاك ما عنيناه سابقاً بتأسيس إيحاء قدسيّ.

إلا أن النصيرية قد سمّت هذه الأجزاء المؤلفة من المرويات عن مشائخها والآيات القرآنية سُوَراً قررت الصلاة بها والتعبد. ونظن أنها قصدت إلى قراءة القرآن كله بها، فنحت بدلالة الآي فيه عن وجوهها المشهورة إلى تأويل محوره

(8) راجع الباكورة السليمانية، ص 43 ـ 44.

القول بألوهية علي بن أبي طالب، وظهورها في عقبه وسائر المقامات. بهذا تكون السور الست عشرة على حالها المنظوم النص الواسم للفرقة، إليه يرجع القرآن وفهمه معاً.

وتُلحق بهذه السور الست عشرة ما تضمنته قدّاسات النصيرية من الآيات. فيذكر الأذني «سطر الريحان[9] وسطر الطيب[10]، وسطر البخور[11] وآية تتلى عند المناولة لكأس من الخمرة[12] وتتلى كلها بمناسبة الاحتفال بعيد الغدير عندهم[13].

والمقصود بالسطر الآية المسطورة. وتثبت بنية هذه الآيات مرة أخرى تمحض الخبر ليتنزل منزلة الكلام المقدّس والوحي، سيما وأن المناسبة التي يتلى فيها هي حفل يغلب عليه الترنيم، والإنشاد والشراب وطقوس كثيرة تكاد ترتقي بالحاضر إلى عالم صوفي.

---

(9) يذكر الأذني هذه الآية في الباكورة، ص 37: «قوله تعالى: ﴿فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ﴾. اللهم صلِّ على الأسماء أشخاص الريحان هم: صعصعة بن صوحان، وزيد بن صوحان العبدي، وعمار بن ياسر صاحب الفضل والمآثر ومحمد بن أبي بكر ومحمد بن أبي حذيفة صلوات الله عليهم أجمعين»؛ راجع أيضاً: سورة الواقعة: 56/ 89.

(10) هو آية عبارتها: «قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا * وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾. سبحان من أحيا الميت بأرض الصرصر بقدرة مولانا العلي الأكبر. الله أكبر الله أكبر». ـ الباكورة السليمانية، ص 39.

(11) يذكر الأذني أنها سورة وعبارتها: «اللهم صلّ وسلم على سيّدنا محمد المصطفى (ثم يذكر أسماء أبناء ابنته الأحد عشر (. .) وبعد ذلك يقول صلوات الله عليهم أجمعين» ـ الباكورة السليمانية ص 40.

(12) يمكن تسميتها بـ «آية المناولة» ونصّها: «أشهد أن مولاي ومولاك أمير النحل علي بن أبي طالب الذي لا حال ولا زال ولا ينتقل من حال إلى حالٍ. وأشهد بأن حجابه السيد محمد وبابه السيد سلمان، ولا منفصل بين **المعنى والاسم والباب**» الباكورة السليمانية، ص 41 ـ 42.

(13) للمقارنة راجع الطبراني، مجموع الأعياد. تحقيق شتروطمان. في مجلة الإسلام (Der Islam) عدد 27 (1943 ـ 4)، ص ص 54 ـ 84.

وتمثل الآية 89 من سورة الواقعة (56) النواة في سطر الريحان، أضافت إليها النصيرية بقية العبارة. ويذكر الأذني أن ما يفعله النصيرية بعد تلاوة سطر الريحان من فرك ورق الريحان وشمّه يشبه ما ورد في حزقيال: 8/ 17: «وقال لي أرأيت يا ابن آدم. أَقَليل لبيت يهوذا عمل الرجاسات التي عملوها هنا لأنهم قد ملأوا الأرض ظلماً ويعودون لإغاظتي وها هم يقرّبون الغصن إلى أنفهم». وتمثل الآية 30 من سورة الأنبياء (21) النواة في سطر الطيب وعليها أضافت النصيرية: «سبحان من أحيى الميت بأرض الصرصر بقدرة مولانا العلي الأكبر. الله أكبر الله أكبر».

أما **سطر البخور** فهو دعاء، ليس فيه من عبارات القرآن الخاصة ما يستدعي التعليق. في حين تمثل آية المناولة شهادة صريحة في توحيد علي بن أبي طالب وتأليهه، وإبانة عن عقيدة النصيرية في التثليث المشهور عندهم بالمعنى والاسم والباب ورمزه ع. م. س. وتمثل قضية الاتّصال والانفصال بين المعنى والحجاب والباب مسألة من أبرز المسائل الكلامية عندهم. وسنعرض لها في شرح التوحيد النصيري في بابه المناسب.

يمكن أن نستخلص مما سبق ملاحظتين:

1 ـ إن الوحي النصيري مجموعة سُور وآيات تركّب في الغالب على نواة قرآنية، دون مراعاة للدلالة ولا السياق الأصلي. وكثيراً ما تجري العبارة النصيرية على نظام الفاصلة القرآنية زيادة في الإيهام، وإغراقاً في خلق إيحاء قدسي. فإذا علمنا أن هذه النصوص تتلى في أعيادهم وعباداتهم، ويتولّى أهل المراسم ترديدها وإنشادها وشغل المحفل بها، وقفنا على أثرها في جموع المؤمنين بفعل الخطابة، والتمثيل، وشتّى الأعمال المرافقة ممّا يقتضيه أداء العبادة. وبهذا تفقد العبارة معناها في ذاته وتكتسب من الأداء مآثر أخرى هي من عالم الجماعة ونظام المحفل لا من النص نفسه.

إن أداء الإمام وترنيم الخطيب وترديد المحفل لسائر العبارات، وقد

تناولت الأيدي الأقداح، وعبق البخور في القاعة، وتألّف الحاضرون على تلبية عليّ.. إن كل هذا يترقّى بالمؤمن النصيري إلى حالة من الصّفاء تضحي العبارة فيها لحناً، كما يتغنّى بها الصوفي دونما توقف عند ركاكة العبارة، ورداءة الصّورة... لأنه هيجان النفس يُنْسِي معقولية الكلم. ونجد في قدّاس الإشارة شاهداً على ذلك مناسباً وإن لم تعتبره النصيرية من سورها، ولكنّه في نظرنا يتنزّل منزلة المقدّس:

«الحمدُ لله على التمام. عليٌّ نور الأنام. عَلِيّ ربّ العزة. علي فالق الحبة. علي باري النّسمة. علي ينبوع الحكمة. علي مفتاح الرحمة. عليّ سراج الظلمة. علي جبار الجبابرة. علي مبيد الأكاسرة. علي صاحب القباب الفاخرة. علي إمام المحراب. علي قالع الباب. علي مفرّج. علي عالم الغيب. علي مالك الدنيا. عليّ صاحب الآخرة والأولى. عليّ شق الصخر. علي نور الفجر. علي نهر الخمر. علي أبو الحسن. علي نهر اللبن. علي معلل العلل. علي مغني حركات الدول. علي نهر العسل. علي نهر الماء. عليٌّ رافع السماء. عليٌّ بديع الزمان. عليٌّ رفيع الشان. عليٌّ كثير العجائب. عليٌّ رَبّ المشارق والمغارب. علي حيدرة الأصلع. علي البطين الأنزع. علي صاحب النون. علي السر المكنون. علي شجرة الزيتون. علي عالم ما في الصدور. علي البحر المسجور. علي صاحب القدرة. علي شق الصخرة. علي سورة البقرة. علي فارس الفوارس. علي محيي العظام الدوارس. علي منزل الكتاب. علي مفرّق السحاب. علي ردّ الشمس. علي قابض على كل نفس. علي العزيز الجبار. علي قادر قهار. علي ضارب بذو الفقار. علي حيدرة الكرار. علي جبار الأرض. علي صاحب النوافل والفرض. علي أحد فرد. علي هابيل. علي شيث. علي يوسف. علي يوشع. علي أساف. علي شمعون الصفي. وإلى هذا المعنى نسبّح ونقدّس ونهلّل ونكبّرُ، ونُمجّد ونعظّم...»[14].

2 ـ لا يعرض «الوحي النصيري» لمسألة النبوة ولا إلى النزول وادّعاء الختم

(14) راجع الباكورة، ص 46 ـ 47.

وغير ذلك من القضايا التقليدية، وذلك لأنه يؤسس عقيدة على أصلٍ سابق هو من ناحية القرآن، وهو أيضاً التشيّع. وإذا أحدثت النصيرية سُوَراً وآيات فإنما كان ذلك من باب تقييد القرآن وتفسيره لا من باب إنكاره وتقويضه[15]. فكانت الغاية في النهاية أن تؤسس النصيرية نصّها المقدّس، وتقيم وحياً وإن كان مستخلصاً من النواة القرآنية والمقالة الشيعية؛ فتمّ لها بذلك احتواء القرآن كما تأولته هي؛ وكذلك التشيّع لعليّ كما تصوّرته أيضاً، فصاغت «توحيداً آخر» يقتضي منّا شرحاً.

---

(15) جاء في أرجوزة الصُوَيْري (ت. 708هـ/1308م)، مخطوطة مانشستر، M.S 452 [655-E]، ورقة 218 ب - 219ب: [الرّجز].

«يا قارىء القرآنِ عِ واعقِلا ... إيّاك والتمييز والتنوّلا
بالرأي والتخمين والتقوّلا ... إلاّ ما أبدى الهُداة أوّلا
عن كل باب ناطق سنياً
واحذر من التعريض للقرآن ... جهلاً بلا علم ولا تبياني
فذلك التبوّء في النيراني ... فالذكر يتعالى عن الأذهان
عليك في مورده الزويا
فهو كتاب محكم عزيز ... فيه إشارات لها رموزُ
فيها لأصحاب الهُدى كنوز ... ومفصّل آياته وجيزُ
طُوبى لمن أضحى بها دريّاً
آياته محكمات التفصيلا ... مقدّس مطهر جليلا
أنزله ربّ العلا تنزيلا ... على رسول صادق دليلا
فهو لأصحاب الهدى كفيا (...).
ظاهره لنا بلاغ ونبا ... تؤمن به العجم ثمّ العرب
وسرّه باطنه قد أغربا ... لم يدره إلاّ وليّ مُجتبى
محمّدي السرّ فاطميا»

راجع أيضاً الخصيبي ديوان الشامي، مخطوطة مانشستر M.S 452، ورقة 30 ب.

تمثل مقالة النصيرية منذ نصوص السّوَر الست عشرة تطوّراً للمقالة الأصلية التي شرحناها في الباب السابق وأشرنا فيها إلى الغلو في الإمام والقول بالتناسخ والحلول. ويتمثل هذا التطور في تعميق مقالة التوحيد، والتفصيل في صفات الله وكيفية قيامها بذاتها، ولا شك أن هذا التدرّج في المناظرة في الإلهيات والتوحيد سيرافقه مقالات أخرى في العالم والإنسان والمعاد بما يطلعنا عن تطوّر عام للمقالة النصيرية. ولكنّنا سنكتفي في هذا المقام بالعقائد في الإله بحثاً عن النظرة النصيرية في التوحيد، ونرجىء شتى المقالات في تلك الأبواب إلى سياقاتها المناسبة في الفصول اللاحقة.

لا شك في أن النصيرية في كل نصوصها المقدسة وأدعيتها وقداساتها أهل توحيد. ولئن بقيت مقالتها في تأليه علي خاصة دون سائر الأئمة ضبابية في أوائل المنسوبات إليهم مثل المرويات عن ابن نصير أو عن المفضل بن عمر الجعفي من قبله.. فإن السور الست عشرة متفقة على أن علي بن أبي طالب هو الله، ويكفي أن نمثل لذلك بشاهدين نبني عليهما كل آرائنا اللاحقة، وغيرهما كثير.

جاء في السورة الثامنة: وهي سورة الإشارة:

«سبحان إله خضعت له الرقاب، وذلّت له الأمور الشداد الصعاب، فقد ارتفع القصد والإشارة من السيد محمد المصطفى في يوم عيد الغدير خمّ الذي شرفه وفضله عند الله مقام عظيم. أنا عبد من المشيرين إليك يا أمير النحل، يا عليّ، يا عظيم بالتوحيد والتفريد والتنزيه والتجريد. لك يا علي يا عظيم يا أزل يا قديم. يا باري يا حكيم»[16].

وجاء في سورة **السّجود**، وهي من أعظم سورهم، يسجدون كلّما قرأوها:

«الله أكبر الله أكبر الله أكبر، لله السجود. للربّ العَليّ الأنزع المعبود

---

(16) راجع الباكورة السليمانية، ص 23 ـ 24.

(. .) الله نور السموات والأرض وهو العليّ الكبير إليه نقصد ونشير وعزّ وجلّ. للباب قصدت وللاسم سجدت وللمعنى عبدت وسجدت. وسجد وجهي الفاني البالي لوجه علي الحيّ الدائم الباقي. يا عليّ يا كبير. يا علي يا كبير. يا أكبر من كل كبير. يا مخترع شمس الضّحى وخالق البدر المنير. يا علي لك العزة. يا علي لك الوحدة. يا عليّ لك الملك. يا علي لك الكبريا. يا علي لك الإشارة. يا علي لك الطاعة. يا علي لك الشفاعة. يا علي لك الفطرة. يا علي لك القدرة. يا علي أنت سورة البقرة. أمانك يا علي. أمانك من سخطك وعذابك من بعد رضوانك. أمنت بعجزك ومعجزك. وحللت يا أمير النحل عن العجز أن يقع بك. آمنت وصدقتُ بباطنك وظاهرك وظاهرك إمامي ووصيه. وباطنك معنويّ لاهوت يا هو يا هو. يا معزّ من أعزّك وذكرك وأفردك. يا هو يا هو يا مزلّ من أزلّك [المقصود: مذلّ من أذلّك] وأنكرك وجحدك. يا حاضر يا موجود. يا غيباً لا يُدرَك. يا أمير النحل يا علي يا عظيم»(17).

لقد كان اختيارنا لسورة الإشارة مقصوداً، لأهمية عيد الغدير في السنة الشيعية؛ وقد ألحَّ أهل التشيع على أن هذه الحادثة تمثل التنصيص على إمامة

---

(17) راجع الباكورة السليمانية، ص 20 ـ 21؛ ويزيد الأذان عند النصيرية تأكيداً لما سبق: «الله أكبر الله أكبر. أشهد بأن ليس إلاه إلا عليّ أمير النحل المعبود ولا حجاب إلاّ السيد محمد الحمد الأجل الأعظم المحمود. ولا باب إلاّ السيد سلمان الفارسي المقصود. وأنَّ السيد محمد حجابه المتصل ونبيّه المرسل وكتابه المنزل وعرشه العظيم وكرسيه المتين؛ وأن السيد سلمان سلسل سلسبيل بابه الكريم ونهجه القويم الذي لا يؤتى إليه إلا منه، وسفينة النجاة وعين الحياة. حي على الصلاة، حيّ على الصلاة. صلوا يا معشر المؤمنين تدخلوا الجنَّة التي أنتم بها موعودين [هكذا]. حيّ على الفلاح حيّ على الفلاح، تفلحون يا مؤمنين، وتخلصون من كثائف الأبدان، وظلمة الأجسام وتسكنون بين الحور والولدان، وتعاينون مولاكم الجليل أمير النحل العلي الكبير. الله أكبر. الله أكبر. مولاكم أمير النحل علي أكبر ممّن تكبّر وأعظم ممّن تجبّر. صمداً لا يرام. عزيزاً لا يضام. قيوماً لا ينام. الله أكبر الله أكبر. قد قامت الصلاة على أربابها وتثبت الحجة على أصحابها». راجع الباكورة، ص 40 ـ 41.

علي ومبدأ عهده بعد الرسول[18] ويتّضح من عبارة السورتين معاً وحتّى الأذان الذي ذكرناه في الهامش للمقارنة، أنّ عليّاً قد اكتسب الصفات الإلهية القرآنية؛ هو القديم والمنزّه عن كل مثيل، وهو الحيّ الحكيم، وهو العلي الكبير... وتتألف هذه الصفات كلّها وغيرها ممّا يماثلها للتنصيص على صفة التعالي والتنزّه عن كل شبيه. ويناسب هذا التصور للذات الإلهية ما ذكرناه عن الله في تقديمنا لكتاب الصراط المنسوب إلى جعفر الصادق رواية عن المفضل بن عمر الجعفي[19].

إلاّ أن في هذين الشاهدين من سورتي الإشارة والسجود إشارات إلى الذات الإلهية تستوقفنا لأهميتها: فعليٌّ هو أمير النَّحل، ومعناه أنه أمير المؤمنين

---

(18) أنشد الخصيبي في ديوان الشامي، مخطوطة مانشستر 452 ـ M.S. ورقة 9أ: [الخفيف].

«إن يوم الغدير يوم السروري — بيّن الله فيه فضل الغدير (..).
يوم نادى محمد في جميع الخلق — إذ قال مفصح التخييري
قائلاً للجمع من فوق دوح — جمّعوه لأمره المقدوري
إن هذا بارئكم فاعلموه — إنّ هذا مصوّر التصويري
إن هذا مولاكم وخدوه — قد تعالى عن شبه ونظيري
إنّ هذا مهيمن صمد فرد — وهذا خلق بد الفطوري (..)
وأنا عبده الرسول إليكم في — كتاب منزل مسطوري
قال بلّغ عنّي عبادي فإني — أنا مولاهم وخير نصيري
فتخوفت منكم أن تضلوا — وتتيهوا في غمرة التحييري
وتقولوا لا يكون هو الله و — هو مثلها لا تغييري
فأتني حماية آية التبليغ — أن بلغ بصوت جهيري
ولئن لم تبلغ فما بلغت — وحيا وأنت غير نذريري

(19) راجع المفضل الجعفي، كتاب الصّراط، ص ص XVIII - XX.

أخذاً بالحديث النبوي في تشبيه المؤمنين بالنحل[20]. ولمّا لقّب المسلمون علي ابن أبي طالب بأمير المؤمنين فإنهم عظموا فيه منزلة الخلافة (لا الإمامة الشيعية)، وحمّلوه الأمانة في سياسة الناس واستصلاح معاشهم ومعادهم، فلم يرتفعوا به عن درجة البشرية ولم يتجاوزوا الحد فيه إلى القول بالألوهية.

ولكن النصوص النصيرية المقدّسة ترى في علي ربّاً، وإلهاً معبوداً؛ ثمّ إن علياً قد كان من البشر يمرّ في الأسواق ويعتريه ما يعتري سائر العباد من الأحوال.. فكيف التوفيق بين الهيكل المشهود والإله المعبود؟

ظهرت مقالة الظاهر والباطن والهيكل والجوهر وكذلك اللاهوت والناسوت، ودارت المناظرات في غير هذه السور على ما سمّاه أهل العلم من الفرقة بالمثال والصورة[21]. إن الظاهر هو الإمام والوصيّ، والباطن هو المعنى. ذاك بالذات ما عنته بعض الآيات في سورة السجود. وتضيف إلحاحاً: الإيمان بالعجز الطارىء على الصورة المشهودة تماماً كالإيمان بالقدرة. لأن العجز إنما أراده المعنى وأظهره على شخصه للناس إبانة ولطفاً، وامتحاناً يختبرهم بما ألحقه بذاته ليبقى أهل الثبات على الإيمان ويظهر الشكّ بين أهل النفاق والجُحود[22].

وإنما العجز الذي قصدته الآية ما أصاب علياً من القتل والوهن، وما سيصيب الحسيْن من القتل أيضاً[23]، وهو تجلّ لله والمعنى، وقد سبق أن بيّنا مسألة الحسين في باب قتل الأئمة الذين حلّ فيهم الله. أما علي، فحالة **أصلية** ونقصد أنه لا يمثل الغلو في الإمام فحسب بل إنه يثير من جديد قضية المسيح برمّتها ومسألة قتله ورفعه وظهور الله به. والواضح أن النصيرية ـ من خلال

---

(20) جاء في مسند أحمد: «إن مثل المؤمن لكمثل النحلة...» راجع II ص 119.

(21) يُنسب إلى محمد بن نصير كتاب المثال والصّورة، ورد جزء من أخبار في كتاب الأسوس المنسوب إلى المفضّل الجعفي، مخطوطة باريس عدد 1449، ورقة 3أ...

(22) راجع كتاب الصراط ف 2 ـ 3؛ 84؛ 86...

(23) راجع كتاب الهفت الشريف، ص 120 ـ 125.

سُوَرها ـ لا تقتفي الرؤية المسيحية في صلب المسيح بن مريم، وإنما تميل إلى المقالة القرآنية، وهي مقالة أقرب إلى الوعي الصوفي منها إلى الوعي التاريخي، فإذا كان المسيح محلاً للذات الإلهية، فإن العجز الذي لحق به إنما قام بالناسوت وحدث، والناسوت وعاء متخلف عن إشراق الذات، وتوقها بالشوق العارم إلى ذات الله النورانية، فمهما كان من أمر الجسد فإن عشق النفس لله وامتلاءها به يحقّقان حتماً فراق البدن وانسلاخه عن سنخ الروح.

وإذا كان القتل في حال عليّ أو الحسين أو حتى المسيح أذًى بيّناً لمن رأى، فإن النصيرية تقول بأن الأمر شُبّه للناس، ولم يقع ذلك على الحقيقة. هذا هو الفرق بين المقالة الصوفية والمقالة النصيرية في قتل عليّ الإله المتجلّي.

لقد قتل الحلاج ـ مثلاً ـ بالفعل، وكان قتل البدن منه، في نظر المتصوفة، بداية الوجود الأبدي، وسيادة الذّات الصافية المتحرّرة من قيود الكثافة. وبذا يضحي المقتول **غائباً حاضراً**. وهي بالفعل أيضاً حال الإمام وعليّ في التصوّر النصيري، مع فارق الاعتبار في الإصابة بالأذى والعجز والجرأة على الله المتجلي.

ويبدو أن هذه المقالة في ظهور عليّ وغيابه، في حلوله بالهياكل واستتاره بالذّات العلية قد أحدثت بين النصيرية كثيراً من الاختلاف بلغ حداً مثيراً تمثل في أن كفر بعضهم بعضاً، وقالوا في جهة العبادة أقوالاً متناقضة، وهو ما يدلّ في نظرنا على تطور مقالة التوحيد عندهم. ومهمتنا أن نرصد ذلك للوقوف على عمق المسألة وتأثيرها في اجتماع الفرقة.

ينسب كتاب الأسوس إلى محمد بن نصير:

«قال السيد أبو شعيب عليه السلام في كتاب «المثال والصورة» مثال الله غير الله، والصورة غير المثال، والمثال غير الصورة. وقد روي في الخبر أن الله خلق آدم على صورته، ثم أجرى فيها روحه ونفسه. وكلّ معلوم وكل ظاهرة مخلوق، وكل صفة غير الموصوف إلا أنك بقصدك وعقلك ومعرفتك

تعلم أن الناس هو هو علي، وهو الله الذي يظهر كيف يشاء ولم يغب عن أسمائه»[24].

وتطرح هذه المسألة إلى جانب قضية التجلي الإلهي في الهيكل البشري، قضية الاسم والمعنى على وجه بيِّن. وهذا مدخل إلى فهم العلاقة بين المعنى علي، ومحمد الاسم، ومن بعدهما سلمان الباب. وهي قضية لا تهمنا الآن بقدر ما تهمنا مسألة ظهور الإلهي في البشري. والبشري هنا هيكل واسمٌ. فالمشهود عليٌّ ومعناه الله العظيم، وهيهات ـ في نظر النصيرية ـ أن يكون الاسم هو المعنى لذلك روى ابن نصير: «فالذكر لله غير الله، والله غير أسمائه؛ وكلّ اسم غير الله أو صفته أو معنى أو شيء يقع عليه اسم فهو مخلوق»[25]. وتدلّ هذه المقالة على كيفية معرفة الله أصلاً، ومسألة الإيمان والعبادة معاً، وهي من المسائل المبدئية والقضايا الأصلية في تأسيس ديانة وعقيدة.

إن ابن نصير يقرّر ـ إن صحّت النسبة إليه ـ ما يدلّ على حدَّة المشكلة واختلاف الناظرين، وافتراق الأتباع؛ يقول:

«من زعم أنه يعرف الله بحجابه فهو مشرك بالله أو بصورة أو مثال، لأن حجاب الله غيره ومثاله غيره؛ وإنما عرف الله بالله، فمن لا يعرفه به فليس يعرفه، وإنما عرف غيره؛ وإنما عرف بقلبه لأن القلب يحيي ما تراه العين ومثله معرفة الله بالأبدان»[26].

ولكن كيف يعرف الله بالله وكيف يتحقق الإيمان التام دون انحراف أو عدول؟ وهل هو كشف عرفاني؟

---

(24) راجع المفضل الجعفي، كتاب الأسوس. مخطوطة باريس. عدد 1449. ورقة 3أ.

(25) راجع كتاب الأسوس، ورقة 3 ب.

(26) راجع نفسه، ورقة 3ب ـ 4أ. وقد ردّ حمزة في الرسالة الدامغة للفاسق. الردّ على النصيري، وهي الرسالة 15 من رسائل الدروز على النصيري في ادّعاء الحجاب لعلي لأنّ محمداً قد كان حجاب علي وليس حجاب الحاكم، وإنما الحجاب يكون للإخفاء والستر لا للظهور، راجع رسائل الحكمة، ط5، لبنان، ديار عقل «دار لأجل المعرفة»، سلسلة الحقيقة الصعبة «عدد7، [د.ت]» ص 172 ـ 173.

يجيب الخبر في كتاب الأسوس بالتنزيه، ويقرّر النجاة بالإيمان على التفويض. روي أنه: «من زعم أنما رأى بعضاً فقد بعض الله تعالى؛ ومن قال هو هو بحقيقته وذاته على أنه بدنٌ فقد كيّفه وحده ووصفه. ومن قال هو الله ظهر كيف شاء من خلقه لا موصوفاً ولا محدوداً ولا زائلاً ولا يقضي عليه بحراك ولا حدٌ ولا مثلاً (..) فقد صار [سار] بمعرفة الله على سبيل النجاة»[27].

إن هذا التنزيه لم يحقّق الإجماع بين سائر النصيرية، وبقي الشكّ في المعبود قائماً للفرق الدقيق والغائب أحياناً بين الصورة والمعنى، وهو شكّ يقتضيه التجريد، ووطأة المعاين معاً. ونجد في القضية الأولى من مسائل الأسوس صدى لهذه الحيرة، والتردّد في الوصول إلى توحيد يقيني ثابت. نُسب إلى «العالم» - والمقصود جعفر الصادق - فيما يروي المفضّل بياناً لحقيقة الله المعبود وشرحاً للعقيدة الصّحيحة، قال:

«.. لو كان ممازجاً للأشياء لكان مشاكلاً لها، ولو كان مبايناً لكان لها ضدّاً؛ ولو كان لا مبايناً ولا ممازجاً لكان مجهولاً؛ ولكن أقول: إنه مباين لها في جوهرها من الإلهية والقدرة والعلم والقهر؛ ولا أقول: إنه مباين لها، مضادّ، بل أقول إنه خارج منه منها لا أريد به أن جوهره مختلط بها[28] لأنها محدثة وهو قديم، وهي مخلوقة وهو خالق، وهي مصنوعة وهو صانع (..) وليس كونه في كلّها بل علمه في كلّها»[29].

ويحيل هذا على المجهول المعروف، ويظهر من تحديدهما أن المعرفة هي تماماً ما ورد في هذه الفقرة السابقة، وفي ذلك إثبات التوحيد[30] في حين

(27) راجع نفسه، ورقة 3أ ـ 3ب.
(28) في الأصل: مختلط لها.
(29) راجع نفسه ورقة 5أ.
(30) راجع نفسه ورقة 6ب.

تكون صفات المجهول بأن يقال: «لا داخل ولا خارج ولا مباين ولا ممازج»[31].

ويبدو من الخبر أن النصيرية قد استعانت بهذه المقالة في الدخول والممازجة والمباينة للإقرار بعقيدتها في قدم الله/علي على أي وجه تحمل. وذهبت إلى أن «صفات القدم أن يقال: لا يوصف في شيء، ولا خارجاً من شيء، ولا داخلاً في شيء، ولا يوصف بشيء»[32] ويعني القدم إثبات قيام الجوهر بلا صفة لاستغناء الذّات عن الصفة، وإنما وصف نفسه استئناساً وتقريباً، ورفعاً للحرج على الخلق وزيادة في الإبانة ورسم الحجة. جاء في كتاب الأسوس:

«فإذا قلت: ليس كمثله شيء، ولا ندٌّ له ولا ضدّ ولا شكل ولا خارج من شيء ولا داخل في شيء ولا يوصف في شيء، تريد بذلك أنه كان وحده ولم يصف نفسه لخلقه، وذلك أن الخلق لم يكونوا. فهذه نسبته في القدم لأنه لم يحتج إلى أحد أن ينسبه (. .) فهذه صفات العزة، وإثبات الجوهر بلا صفة لأنه مستغن أن يصف نفسه لنفسه ومستغن أن يكلّم نفسه لنفسه. وهذه صفات القدم»[33].

ويبدو لنا القول بانعدام الضدّ لافتاً مهمّاً لأن النصيرية في تصوّرها للعالم والكفر والإيمان والتناسخ ستبني مقالة مركزية على مفهوم الضدّية. وهو مفهوم مرافق للولاية والبراءة، ومبثوث في شؤون المعاد بتمامها، لهذا سأل العالم في ما يروي كتاب الأسوس:

«قال السائل: أخبِرْني [هل] له مِثْل؟ قال العالم: لا. إذا كان له مثل فهو هو: فقد يكون جوهراً واحداً يفعل بقدرته ما يشاء. قال السائل: فله ضدّ؟ قال العالم: إذا كان لم يكن له مثل فكيف يكون له ضدّ؟»[34].

---

(31) راجع نفسه، ورقة 6أ.

(32) راجع نفسه، ورقة 8أ.

(33) راجع نفسه، ورقة 8أ.

(34) راجع نفسه ورقة 42أ.

إن هذا التنزيه لوحدانية الله بعيد التجريد، وهو ما لم يحقق الإيمان والطمأنينة في قلوب النصيرية المتشوقة إلى عبادة علي بالدلائل المعاينة. لذا انبرى العالم يبيّن أن الله يدرك «بالعلم والقدرة»[35] بعد نفي المثل والضد. وهنا تبرز عقيدة الظهورات على غاية من الأهمية. يروي محمد علي بن عيسى الجسري (ت. نحو 340هـ/ 951م) عن الحسين بن حمدان الخصيبي (ت. 346/ 957م؟) أن الله يظهر في كل عصر وفي كل صورة يشاؤها، وهو في كل ظهور ذاتي معنى أبدي صمداني[36]. وهو ما يدفع إلى السؤال عن علاقة الصورة بالمعنى، والاسم بالمسمّى، والجوهر بالحادث، والقديم بالعارض، كيف يكون ذلك مستقيماً صالحاً:

«قال السائل: أخبرني عن الجوهر القديم والجوهر الحديث، والصورة القديمة والصورة الحديثة (. .)؛ قال العالم: الجوهر القديم المتنقل حيث يشاء [و] الذي يظهر بما يشاء منه؛ والجوهر الحديث الذي لا يظهر كيف يشاء ولا ينتقل كيف يشاء. قال السائل: فأين ينتقل الجوهر القديم؟ وأين يعجز الجوهر الحديث؟ ولِمَ يُسَمّيانِ باسم واحد؟ قال العالم: الجوهر القديم في الصور كلّها ليذكر وينبّه على توحيده ويدلّ على قدمه وربوبيته. . وأما الجوهر الحديث فيدل على عجزه»[37].

إن هذه الصور هي التي يعاينها الخلق ويستدلّون بها على جوهر الخالق لأنها صور مشتقة من طبيعتهم، ومناسبة لأحوالهم، وكأن ذلك من الله رحمة بعباده ولولا أن كان ظهور عليّ في هذه الصّوَر المشهودة لما تمّ للخلق إيمان، ولما استقام تكليف، ولا انتشر أهل النفي والتكذيب وفسد العالم لفساد الديانة.

---

(35) راجع نفسه، ورقة 42ب.

(36) راجع الخصيبي، رسالة التوحيد برواية الجسري. مخطوطة باريس عدد 1450 ورقة 42ب «فقال الشيخ: إنّ مولانا أنزع بطين في كلّ قبة وفي كلّ عصر وزمان وهو الظهور الذاتي، وكلّ ظهوراته ذاتية معنوية أبدية صمدانية».

(37) راجع كتاب الأسوس، ورقة 42 ب ـ 43أ.

ومع ذلك تضيف النصيرية مقالة جديدة إلى ما سبق، وهي أن يرى الناس صور الله على قدر منازلهم.

قال الشيخ: يا أبا الحسن، اعلم أن المولى جلّت قدرته لو ظهر للعالم بالنورانية العظمى لما استطاع مالكو علمه ولا ملائكته [أن] ينظروه ويعرفوه، ولا يوجده، قدر مراتبهم، وأهل المنازل على قدر منازلهم، وظهر لهم اسمه وناداهم ليعرفوه ولا ينكروه، فعرفه المؤمنون وأنكره الجاحدون، وهو جلّت قدرته أنزع بطين لا يظهر إلا بالذات ممتنع من النعوت والصفات»[38].

ولئن شرحنا في تقديمنا لكتاب الصراط مسألة الظهورات في المقامات فمن الواجب أن نلحّ على مبدإ التوحيد في هذه النظرة النصيرية، والإقرار بأن المقالة بدت ملتصقة بالتراث الشيعي حين أسست الظهور الإلهي في مقامات الأئمة.

ثم وسعت من نظرتها لتشتمل الظهورات الإلهية على مقامات الأنبياء السابقين لمحمد ووضعت النصيرية سبعة ظهورات إلهية، ويسمى كل ظهور بـ«القُبّة»، جاء في الباكورة السليمانية:

«ثمّ ظهر لهم في القبب السبع، فالقبة الأولى اسمها الحنّ، وكان اسم المعنى فيها فقط، والاسم شيث والباب جدّاح، والضدّ رُوبا. وظهر لهم بعدها في القبة البِنّ وكان اسم المعنى فيها هرمس الهرامسة، واسمه مشهور، والباب اذريا، والضدّ عشكا. والقبة الثالثة اسمها الطّمْ وكان المعنى فيها ازدشير والاسم ذو قِنًا والباب ذو فقه والضد عِطرفان. والقبة الرابعة اسمها الرّم كان اسم المعنى فيها أخنوخ والاسم هندمه والباب شرامه والضد عزرائيل. والقبة الخامسة اسمها الجانّ. كان اسم المعنى فيها درة الدّرر، والاسم ذات النور، والباب أشاذيّاً والضدّ سوفصطا. القبة السادسة اسمها الجنّ، كان اسم المعنى فيها البَرّ الرحيم، والاسم يوسف ابن مَاكَان، والباب أبو جاد، وكانت خالية من الضدّ. القبة السابعة واسمها اليونان، فكان اسم المعنى فيها أرستطاليس

(38) راجع الخصيبي، رسالة التوحيد، ورقة 42ب ـ 43أ.

الحكيم، والاسم أفلاطون، والباب سقراط واسم الضدّ دَرْمائيل»[39].

هذا في العالم العلوي، ويُناسب هذه الظهورات في العالم السفلي سبعة ظهورات إلاهية في مقامات نبوية، نكتفي هنا بالإلماع إليها تمهيداً لدراستها في الباب اللاحق؛ وهي في الدور الأول هابيل، وشيث في الثاني، ويوسف في الثالث، ويوشع في الرابع، وأصاف في الخامس، وشمعون الصفا في السادس، وعليّ في السابع.

والمفيد أن الله واحد في كل هذه الصور المشهودة والمقامات المنظورة.

جاء في أرجوزة الصّويري (ت. 708هـ/ 1308م). [الرجز]

والعين مولانا تعالى وسما   عن أن يسمى نور أرض وسما

والله هو حجابه المعظما   ونوره في العالمين قد نما

اسمع هُدِيت لا تكن غبيّاً (..)

واعلم بأن صورة الموجودي   جلت عن الإدراك والحدودي

لكنها علامة المعبودي   ليعرف المطلوب والمقصودي

بها يسمى عندنا عليّاً

هي هو بلا كيف ولا تجسيم   لكنها علامة القديم

لا هو هي للمجد والتعظيم   بل هي صراط واضح قويم

ليس بمحصور ولا منفيّاً

إن ظهور الذّات سبع في العدد   من لدن هابيل إلى العين الصّمد

واعلم هديت أنه فرد أحد   لم يتثن في حساب وعدد

فكن لأثر الحق مقتفيّاً (..)

وأظهر الغيبة عن أهل المحن   ثم بدا ظاهراً في شخص الحسن

(39) راجع الباكورة السليمانية، ص 61 ـ 62.

وفي الحسين بعده لما فطن نسقاً إلى جيم الجلال المؤتمن

من كاشف بالحجب مختفياً

يحجب حيناً ذاته بنوره ونوره في الضيا ستوره

ثم الضيا بظله ينيره أزاله للميم مع ظهوره

لله من بحر بدا طميّا[40]

ويبدو أن هذا الاعتقاد في ظهور عليّ، والفصل بين الذات والصورة أو حتى المعنى والاسم[41] قد كان كل ذلك واحداً من الآراء التي ظهرت بين النصيرية في التوحيد. وتدلّ مناظرة يوسف ابن العجوز الحلبي المعروف بالنّشابي (ت. 694هـ/ 1294م) على افتراق النصيرية في التوحيد لا من حيث الأصل ولكن من باب الكيفية[42]. فمثل المناظِر وهو ربيعة بن نصير العصيدة من قرية آسفين[43] يرى في علي بن أبي طالب أنه: «مصوّر صورة بظهوره وبطونه، بيد نور، ورأس نور، ورجل نور، وأثبت أن الصورة الأنزعية هي نور الذات، وقال: فما أنفي عنه سوى الأكل والشرب»[44] ويذكر النشابي فرقة من أهل نحلته فصلت بين الذات والصورة في علي، فـ «زعمت أن الصورة المرئية، حجاب رفيق [رقيق] أقامه ونطق منه غيب منيع، مرئية مخلوقة»[45]، وذهبت أخرى إلى أن ثلاثة أنوار انبجست من الذات بعضها من بعض، وذلك بياناً لمنشأ المعنى والاسم والباب[46]؛ ولئن طرحت هذه الثلاثية قضية مختلفة عن

---

(40) راجع الصويري، أرجوزة، مخطوطة مانشستر M.S 452 [E ـ 655] ورقات: 217ب؛ 221أ؛ 221ب؛ 225ب؛ 226أ.

(41) يطلق الإسم أيضاً على الحروف المقطعة في «الله»، وعليها دار الجدل أيضاً بين شيوخ الفرقة.

(42) راجع النص عدد 12 في باب النصوص.

(43) راجع النشابي، مناظرة النشابي، مخطوطة باريس. عدد 1450؛ ورقة 70ب.

(44) راجع نفسه ورقة 71أ.

(45) راجع نفسه ورقة 81ب.

(46) راجع نفسه ورقة 82أ.

مسألة الصورة التي نهتم بها في هذا المقام فإنها تخبر بصفة جزئية ودقيقة عن إشكالية الظهور الإلهي في مقام وصورة وهيكل عامة بغضّ النظر عن عين المقام وذات صورته.

وزعمت فرقة الحاتمية: «أن عليّاً شخصٌ بشريٌّ مخلوق والناطق منه النفس القدسية، وهي الاسم الأعظم ونور الذات. والنور متّصل بالله، وغير منفصل عنه وهو الاسم الأعظم؛ وأن الغيب لا وصول إليه، ولا يعرف، ولا يسمّى الأعظم؛ وأن الغيب لا وصول إليه، ولا يعرف، ولا يسمّى. ويجعلون النفس القدسية التي اعتقدت للوجود أنها باطن محمد وهي الاسم الأعظم وهي الصورة النورية، وهي النفس القدسية، وأنها التي نطقت من علي ومحمد وسلمان، وهم واحد، وهي الاسم الأعظم»[47].

وقال غير هؤلاء مثل مرهج الطوبان، فيما يذكر النشابي، أنّ «المشكاة التي ذكرها الله في كتابه[48] أنها هي علي بن أبي طالب باطن أمير النحل المصباح، وباطن المصباح الكوكب الدرّي؛ وباطن الكوكب الشجرة، وهي الذات التي لا تُحَد»[49].

ويذكر النشابي في الختام فساد هذه العقائد، ولعن الخصيبي لها؛ ويقرّر «ما أحد منهم يستوجب أن يسمّى موحّداً لأنهم اعتقدوا أنّ علي بن أبي طالب بشري كأحد البشر، وأنه من بعض قدر الباري»[50]؛ والصحيح في الاعتقاد عند النشابي «إن ظاهر المعنى وباطنه سواء»[51]، وأن لا فرق أو فاصل بين الاسم والمعنى تماماً كنور الشمس من القرص[52]. ويزيد النشابي في تفصيل حقيقة الذات العلوية الإلهية فلا يرى لها «طعماً ولا لوناً ولا رائحة، ولا صوتاً ولكنه

---

(47) راجع نفسه ورقة 82ب.

(48) النور: 24/ 35.

(49) راجع مناظرة النشابي، ورقة 83أ. وقارنه بما جاء في ورقة 129أ ـ ب.

(50) راجع نفسه، ورقة 183.

(51) راجع نفسه، ورقة 80ب.

(52) راجع نفسه، ورقة 84أ.

جسم منفرد لأن الأجسام نوعان: جسم كثيف فوق وتحت ويمين وشمال، ووراء وقدّام، فهذه أجسام البشرية المخلوقة التي يُشار إلى الباريء بصورة منها؛ واللطيف مثل الهوى [الهواء] وضياء الشمس، ومثل الليل والنهار، فالباريء إذن انفرد عن الأجسام الإنسانية المتجاورة والأعراض الفانية»[53].

إن هذا الجسم المنفرد اللطيف يتمنّع عن الصورة اللحمية، لذلك يقرر النّشابي في غير ما شعور بالتناقض:

«وأما ما شاهدته العين اللحمية الدموية فليس هو صورة ولا حجاباً، ولا هو جسم يلبسه المعنى، ولا هو شيء يُلمَس بيد (..) ولا هو شخص على أرض وتظله السماء، بل هو علّة على أهل المعارف العميّة والأفهام النكرانية، وهو حجاب الوقفة الذي حبسك أيّها الشيخ [يقصد ربيعة بن نصر] في الهياكل»[54].

إن هذا التوحيد المطلق هو الذي يتجلى في الدعاء المنسوب إلى محمد ابن نصير في قوله: «يا هو»[55]، وتفسيرها في نظر النشابي: «أن لفظة هو هو اسم من أسماء الاسم وهو هذه الجملة، جملتها أنوار وهي متصلة بعضها ببعض، وليست غير نور الذات، والباري تعالى هو الجملة والتفصيل، وليس هذه الجملة سواه، فلذلك قال: «والكل هو يا هو»[56]. ولئن لا نرى اعتراضاً على هذا البيان فإننا لا نجد توافقاً بين الوصل في الاعتقاد بين الظاهر والباطن من ناحية والفصل بين المعنى والصورة المشاهدة من ناحية أخرى، هل هو تناقض من النّشابي؟

لا يبدو لنا ذلك؛ والمرجح أن مسألة مشاهدة الصورة إنما هي من أهل

---

(53) راجع نفسه ورقة 85أ.

(54) راجع مناظرة النشابي، ورقة 81أ.

(55) راجع السورة الأولى، في الباكورة السليمانية، ص 7: «... والكلّ أنت هو، يا هو يا هو، يا من لا يعلم ما هو إلاّ هو».

(56) راجع مناظرة النشابي، ورقة 97ب.

الدرجات والمراتب لا من المعنى ذاته، وما تراءى لهم منه فهو من منازلهم وعجزهم ودرجة إيمانهم وصفائهم لا من المعنى أصلاً؛ لهذا قال النشابي لربيعة ابن نصر «وهو حجاب الوقفة الذي حبسك أيها الشيخ في الهياكل».

ومع ذلك فلا بد من بيان معنى الظهور والبطون، ونظفر بإجابة عند النّشابي: «وقد كان تعالى يخاطب الناس ويخاطبونه، ولا يعلمون أنه الباري تعالى، وهذا معنى البطون مع وجود الظهور والاختفاء مع المشاهدة»[57]؛ وقد يبدو هذا الظهور مستديماً، يومياً في الصّور الكثيرة والهياكل المختلفة، لا حجّة على بيانه إلا أن يرسمه أهل العلم والبيان للديانة. وفي هذا الرأي إعلان عن تجلّي الله الدائم، وحضوره بالخفاء والاستتار، ومن هذا القول تراجع مسألة الإمام الحاضر المستتر، وهو حضور منعاً لفساد الكون، واضطراراً حتى لا تسيخ الأرض بأهلها. تلك هي عناية الإله المحتجب ولكن لله ظهوراً مطلقاً يقرنه النشابي بيوم الكشف بمعنى الإعلان: «وأما الظهور المطلق للخاص والعام، فهو يوم الكشف وساعة النداء عندما يقول السيد محمد: هذا ربكم فاعرفوه. هذا بارئكم فاعبدوه كعيد الغدير، ويوم النداء يعني نداء أبي الخطاب»[58].

وبذا يمكن التمييز بين ثلاثة أصناف من ظهور المعنى على الأقل: هُوَ ظهور للعام والخاص، في يوم الإعلان والإبانة، وسنرى في العالميات وقصّة الخلق أن الله أبان ذاته للخلق ليأخذ الميثاق ويقيم الحجة.

والصنف الثاني هو ظهور يومي مع استتار واختفاء، لأن الخلق لا يدركونه لعجزهم.

والصنف الثالث أنه ظهور للخاص من الخلق، على قدر صفاتهم وخلاصهم من أجسامهم الكثيفة. وهو ما نبيّنه في العالميات أيضاً.

---

(57) راجع نفسه، ورقة 94ب.

(58) راجع مناظرة النّشابي، ورقة 95أ.

وأيّاً كان الأمر فإن الله، عند النشابي، يظهر بالقدرة ويبطن بالحكمة تماماً كالشمس وطلوعها: «إنها متى ارتفعت على سطح الأفق تكون ظاهرة لجملة أهل ذلك الإقليم، ومتى غربت تحت الأفق تكون غائبة عنهم وظاهرة لغيرهم، وكذلك الباري تعالى عند ظهوره يظهر عن قوم ولا يغيب عن قوم، ولا غيبة»[59].

وقد لا يسعف هذا التمثيل بغير مقالة الحضور أبداً مع الاستتار أحياناً، وهي وظيفة الإمام عند الاثني عشرية كما قلنا، فكان مهمّاً أن يقرّ النشابي بظهور المعنى بالاسم: «إذ المعنى تعالى هو الباطن والاسم هو الظاهر الذي يظهر المعنى به، والمعنى أشرف، فلذلك كان البطون أشرف من الظهور، والاسم هو الأول والآخر، والظاهر والباطن ومعنى الأول أول الكائنات والآخر آخر النهايات، والظاهر الذي ظهر ليستدل به على الذات والباطن الذي بطن بنوره واحتجب به الذات المنزه عن الأسماء»[60].

فمن قال إن عليّاً هو جسم كما تجلّى في ظهوره فقد فارق التوحيد[61] والحاصل من عقيدة النّشابي وتوحيده أن الله/علياً «لا يقال له صورة ولا مثل بل صمدٌ لا مدخل فيه ولا هو بشر، ولا نورٌ لأنه لو كان نوراً لكان له لون وشابهته الأنوار، ولو كان بشراً لانحصر، وشابهته الأبشار، ولكنَّه كما قال مولانا الصادق منه السّلام: يا مفضّل إن الذات لا يقال لها نورٌ فكيف يقال لها بشرٌ»[62]، ويقرّر قاطعاً: «نشهد أن أمير المؤمنين هو الله رب العالمين الأزل القديم مقلب القلوب والأبصار حي رأته كهيئة الأبشار، وهو يجلّ عن الإحاطة والأدوار والأحصار»[63]. إن هذا التوحيد والغلوّ في التنزيه بحيث لا تكون العبادة للصورة البشرية، يناسبان تماماً ما قاله ابن شعبة الحرّاني، وما روي عن

---

(59) راجع نفسه، ورقة 98أ.

(60) راجع نفسه، ورقة 99 ب ـ 100أ.

(61) راجع نفسه، ورقة 101أ.

(62) راجع نفسه، ورقة 101أ ـ 101ب.

(63) راجع مناظرة النّشابي، ورقة 103 ب.

محمد بن سنان أيضاً، فقد قال الأول: «**معرفة الله في الأبدان عبادة الشيطان**»؛ وذكر عن ابن سنان أنه سئل: «**فعلى أيّ معنى قام الناسوت؟ قال: لعلّة أبدانكم؛ فلمّا ظهرت القدرة منه والعلم عجز المخلوقون عنها فعلمتم أن لتلك الصورة معنى، وأن البشرية التي أظهرها لم يكن لها حقيقة، وأن الحقيقة في الربوبية لإظهار القدرة، وأن الله يفعل كيف يشاء**»[64].

ويمكن التمثيل لذلك بالمعجزات التي أبداها علي، فقد جاء في «**الهداية الكبرى**» للخصيبي أن علياً مدّ رجله وهو في صِفِّين إلى معاوية وهو على سريره حتى ألقاها على أمّ رأسه؛ ويروى عنه أيضاً أنه مدّ يده إلى السماء، وتفسيره على الحقيقة، فيما يرى النّشابي، أن ذلك كله معجز يدل على الربوبية لا على حقيقة مدّ الرِّجل حتى طالت وقصرت بعد ذلك.. لأن حقيقة الذّات غير ما رأت العين. إن تلك قدرة دالة على الربوبية لا على حال البشرية على أي وجه تكيّفت. لذا كانت الصورة من عجز العبد الناظر والخلق المعاين[65].

«**اعلم أيها السائل أن المثال [غير] التي ترى بين سطر الإمامة وغيره من الزوالات التي يزيل المعنى [فيها] الشخص ويظهر مثل صورته لأن [ذلك] من المعنى لا من الشخص الذي أزاله المعنى. وإنما أحدث الباري جلّ وعزّ في أبصار الناظرين إلى المعنى حتى رأوه مثل ذلك الشخص الذي قد ظهر المعنى به وهو العمى على الممزوجين، والاسم محجوب مغيب والمعنى ناطق بذاته (..) فإذا أراد المعنى الغيبة** بقتل أو موت أحدث في أعين الناظرين صورة مثل المسجّى على المغتسل شبه الشخص الذي كان ناطقاً بالعجز، فرأوه بعد ذلك قد عجز وهو على المغتسل، وهذه الصفة الملقاة لا حقيقة لها»[66].

(64) راجع مناظرة النشابي، ورقة 103ب.

(65) راجع نفسه، ورقة 103ب ـ 104أ.

(66) راجع نفسه ورقة 125أ ـ 125ب؛ والمقصود بالصفة الصورة. جاء في كتاب الأصيفر لابن شعبة الحرّاني (ت. ق. 5هـ/ 11م): «وذلك أن الصورة صفة، والصفة على مثلها تدلّ. وإنما يعرف الله بالله والله ليس كمثله شيء. وأمّا الصورة فلها مفيض ومصوّر، وهو واهب الصّور» مخطوطة باريس. عدد 1450، ورقة 18أ.

تبدو لنا مسائل النشابي وعقيدته هو في الذات العلوية والظهورات راجعة إلى مرويات ذكرها كتاب الأصيفر لمحمد بن شعبة الحرّاني، من أبناء القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي[67]. ولهذا التأثير ما يبرّره، فابن شعبة الحرّاني قد اعتمد أساساً على منسوبات إلى محمد بن نصير وخاصة منها كتاب **المثال والصورة**، وهو فيما نعلم مفقود. وقد أمكن لنا الاطّلاع على طرف وجيز من هذا الكتاب وإن عزّ علينا الرضى بنسبته إلى ابن نصير لاختلاف النظرة الحجاجية وصياغة العبارة الكلامية.

ثم إن ابن شعبة الحرّاني قد أسهب أيضاً في ذكر مرويات أخرى تنسب إلى محمد بن سنان (ت. 220هـ/ 841م) وهو من أبرز غلاة الكوفة، ويرجّح هالم (Halm) أن كتاب «**الهفت الشريف**» ينسب إليه لأنه أقرب إلى اعتقاده لا إلى المفضل بن عمر الجعفي وإلى جعفر الصادق من خلاله. وقلنا في تقديم كتاب الصّراط، إن التماثل بين كتاب الهفت الشريف وكتاب الصراط يحمل على نسبة الكتاب الثاني إلى مؤلف الأوّل، وهو أيضاً في تقديرنا محمد بن سنان، وظنّنا أن كتاب الصراط هو أصل «لكتاب الهفت»، فنكون بذلك وجدنا الحلقة بين كتاب «أمّ الكتاب» وكتاب الهفت الشريف.

ورغم هذا التأثر في كتاب النشابي بما جاء في كتاب الأصيفر، فإن ابن شعبة الحرّاني قد لفت اهتمامنا بمسألتين رغم تقدمه في الزمن على النشابي، ولسنا ندري لِمَ أغفلت مسائل النشابي ذلك.

وتتمثل الأولى في القول بأن الله يظهر في الصور البشرية بعد الرسول عدلاً وإنصافاً حتى تكون الحجة على الناس أبداً[68]. ولئن كنا استنتجنا هذا الرأي استنتاجاً من مسألة الظهورات والإمامة معاً فإننا لم نجد عبارة بمثل هذه الصراحة في مسائل النشابي المتأخرة. ويبدو أن السائل قد طرق ذلك من أبواب

(67) راجع النص عدد 8 في باب النصوص، ص107.

(68) راجع كتاب الأصيفر. ورقة 29أ. «. . . فكان ظهوره بالبشرية عدلاً منه وإنصافاً لئلا يكون على الله جحد بعد الرسول. .».

كثيرة، ولم يعرض المجيب لمسألة التكليف بعد الرسول محمد لأنها ـ ربّما ـ أضحت معروفة ومقبولة ولا تحتاج إلى مزيد إلحاح.

أما المسألة **الثانية** اللافتة فاعتبار الصورة المرئية «**هي الغاية الكلية**»، وهي مع ذلك «**ليست كل الوجود، ولا كلية الإله الذي هو المشار إليه بالمعنى**» بل هي «**صورة الوجود المتصلة بالمعبود؛ فصورة الوجود هي الباب الدّال وغاية الآمال وموقع الأمثال وطريق الاستدلال وموقع الصفة وقرار المعرفة ومستقرّ دعوة النصفة، وهي صبغة الله وصفته ونطقه وكلمته، وبيته ونفسه وتبعته وحجاب حجابه وحجّته ونور نوره وهدايته والصّراط المنصوب إلى جنته**»[69]؛ وهذه الصّور لا تكون دالة حتى يكون «**منه أو من نوره الخاصّي**»[70]. وتضحي الذات الإلهية في كتاب الأصيفر في أعلى مراتب الوجود أو هي النفس الكلية: «واعلم أن جميع الأنوار من نوره، وصورة حركة الوجود من ظهور [ه]، واعلم أنّ الكثيف معمول باللطيف؛ واعلم أن السماوات والأرض وما فيهن من عظم الخلق ليس لها مقدار عند الربّ الذي هو النفس الكليَّة[71]، بل قد تضحي الذات الإلهية من سائر الخلق هي الهيولي وهم جميعاً صورتها[72]. وفي هذا تأثر واضح بالتراث الفلسفي الأفلاطوني خاصة.

وقد نظرنا في رسالة الشيخ محمود بعمرة ابن الحسين النصيري فلم نجد من هذه المقالات الأخيرة شيئاً، لأن المؤلّف عول على المنسوبات إلى جعفر الصادق وجابر بن يزيد، فلم يظهر في مقالة التوحيد أي تطوّر لافت يذكر.

ويبدو مع ذلك أن القضية التي استأثرت بانتباه المشايخ النصيرية وأهل النظر هي مسألة الظهور. ودلالة الصورة المحدودة باللحمية على الذات

---

(69) راجع نفسه ورقة 7ب.

(70) راجع نفسه ورقة 10ب.

(71) راجع كتاب الأصيفر، ورقة 34ب.

(72) راجع نفسه، ورقة 9أ: «وقال السيّد في الرسالة: صورة لا مصوّر لها، وصورة لها مصوّر» فقال هو الهيولي وكلّ الخلق صورته».

المعنوية المطلقة، يعيد الشيخ محمود بعمرة مقالة سابقيه من خلال خبر يرويه حمران بن أعين[73].

ونجد مع ذلك في هذه الرسالة خبراً طريفاً عن الصورة تفسيراً للآية: 47 من سورة آل عمران: «وسئل عن قوله عز وجل من قائل: «مكروا ومكر الله [والله] خير الماكرين» قال: إنما بمكرهم وجحودهم الحق استوجبوا التلبيس عليهم وأن يروا الشيء ما هو به وعليه لأنه عز وجل مكر بهم بظهوره لهم كهم لتثبت الحجَّة على من جحد قدرته»[74].

وبذا تصبح الظهورات لا دليلاً على الذات المعنوية وإنما تمويهاً وتضليلاً. وفي كل بيان للقدرة. وقد لا نجد تناقضاً بين ما قالت النصيرية في الصورة الظاهرة الدالة على المعنى ومقالتها في المكر.

ولئن أنكرنا في التأريخ للنصيرية أن ندخل عقائدها في مقالات **الشلمغانية**، فإننا نجد في رسالة الشيخ بعمرة أبياتاً منسوبة إلى الشلمغاني في توحيد الذات الإلهية وبيان الظهور بالصورة[75]، وهو ما يشير إلى شيء من التماثل في **بعض العقائد** بين هاتين الفرقتين لا في كلها.

وتشير النّصوص النصيرية القديمة إلى مسألة أخرى في التوحيد النصيري،

---

(73) راجع رسالة الشيخ محمود بعمرة ابن الحسين النصيري، أخبار وروايات عن موالينا أهل البيت منهم السلام. عني بنشرها، ر. شتروطمان برلين 1958، ص6: «عن حمران بن أعين قال: قلت لمولاي الصادق الوعد منه الرحمة: يا مولاي، إذا كشف الله عن أعين الخلائق عند الظهور، هل يرون حقيقة النور؟ فقال: يا حمران، إن النور لا يدرك إلاّ بضياء القلوب ونور العقول، فأما الخلق فلا يرونه نظراً إلا بحجته النورية، لأن المعنى عزّ ذكره لا يظهر بالنواسيت البشرية، وإنما ظهر لهم وقدّرهم على النظر إليه، فنظروا إليه من حيث هم لا من حيث هو، إذ هو نور لا ظلم[ة] فيه، وصمد لا مدخل فيه، وأظهر حجابه الميم والحاءات التي أحكم بها صنعته، وأظهر بهم قدرته ثم أنار نوره من حجابه غائباً عن الأنصار موجوداً لواجده، والدليل عليه اسمه السنّي».

(74) راجع نفسه، ص 9.

(75) راجع نفسه، ص 8.

وهي ثلاثية **علي ـ محمد ـ سلمان**، وتلح صراحة على أن اعتقادها في وحدانية الله لا تنفصل عن ثلاثية المعنى والاسم والباب. وتتصل هذه المسألة بالإماميات من طرف، وبمنصب الباب (لا يلبس بالباب الشيرازي والبابية الحديثة) وكذلك العالميات من طرفين آخرين. وبيان هذا التثليث:

«إذا جاء نصر الله والفتح، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً، فسبّح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا[76] أشهد بأن مولاي أمير النحل عليّ اخترع السيد محمد من نور ذاته، وسماه اسمه ونفسه وعرشه وكرسيه وصفاته، متصل به ولا منفصل عنه ولا متصل به بحقيقة الاتصال، ولا منفصل عنه في مباعدة الانفصال، متصل به بالنور، منفصل عنه بمشاهدة الظهور، فهو كحس النفس من النفس أو كشعاع الشمس من القرص أو كدويّ الماء من الماء أو كالفتق من الرتق أو كلمع البرق من البرق أو كالنظرة من الناظر أو كالحركة من السكون، فإن شاء علي بن أبي طالب بالظهور أظهره، وإن شاء بالمغيب غيبه تمت تلألىء نوره. وأشهد بأن السيد محمد خلق السيد سلمان من نور نوره وجعله بابه وحامل كتابه. فهو سلسل وسلسبيل، وهو جابر وجبرائيل، وهو الهدى واليقين وهو بالحقيقة ربّ العالمين وأشهد أن السيد سلمان خلق الخمسة الأيتام الكرام. .»[77].

ولا تبدو هذه العقيدة مفهومة عند العامة النصيرية، ولعلّها من مسائل الخلاف بين الفرق النصيرية اللاحقة مثلما يظهر في مناظرة النشابي وردّ على عقيدة الحاتمية[78] وعلى عقيدة مرهج الطوبان في تأويل المشكاة والكوكب

---

(76) سورة النصر: 110.

(77) راجع الباكورة السليمانية، ص 57 ـ 60.

(78) راجع مناظرة النشابي، ورقة 82ب: «اعتقدت هذه الفرقة المعروفة بالحاتمية أن علياً شخص بشري مخلوق والناطق منه النفس القدسية، وهي الاسم الأعظم ونور الذّات والنور متصل بالله وغير منفصل عنه وهو الاسم الأعظم؛ وأن الغيب لا وصول إليه ولا يعرف ولا يسمّى، ويجعلون النفس القدسية التي اعتقدت للوجود أنها باطن محمد وهي الاسم الأعظم وهي الصورة النوريّة، وهي النفس القدسيَّة، وأنها هي التي نطقت من علي ومحمد وسلمان، وهم واحد وهي الاسم الأعظم».

الدرّي[79]. يقول النشابي:

«وأنا أبين لك - بعون الله - اعتقادي في نور الذات ما هو. قد روي الخبر عن أحمد بن إسحاق الرقاعي فقال للمولى: يا مولانا، المعنى اخترع الاسم من نوره أم من نور ذاته؟ فقال: لا من نوره ولا من نور نوره (. .) بل أقول: إنه نوره الذي منه بدا ليس بينه وبينه فرق ولا فاصلة»[80].

والحاصل من عقيدة النشابي، وهي الجارية بين عموم النصيرية غالباً أن للمعنى ظاهراً وباطناً. فالباطن هو نور الذّات، والظاهر هو الاسم؛ وأن للاسم أيضاً ظاهراً وباطناً. فالباطن هو ظاهر النور، والظاهر هو باطن السين (سلمان)؛ ثم إن للباب (سلمان) ظاهراً وباطناً، فالباطن هو ظاهر الاسم (محمد)، والظاهر هو باطن الألف (المقداد)؛ وللألف (المقداد) أخيراً باطن وظاهر كذلك؛ فالباطن هو ظاهر الباب، والظاهر هو جسم العوالم والخلائق. وهو ما يمكن إجماله في الرسم الآتي (الصفحة التالية).

والمقصود بالمعنى هو علي بن أبي طالب، وهو نور الذات الإلهية حلّ لطفاً بالناس في الصورة المشهودة التي تدل عليها الحروف المقطعة ع ل ي. ومحمد هو اسمه الذي ظهر به، ودلّ عليه نصاً في غدير خمّ، ولولا أن أشار إليه لأسقط الدين وأبطل الشريعة وأفسد الخلق (الكون). ومن محمد الاسم كان الباب سلمان، وهو الطريق إلى الاسم. ومنه أيضاً تكوين الأيتام وخلق الكون كله.

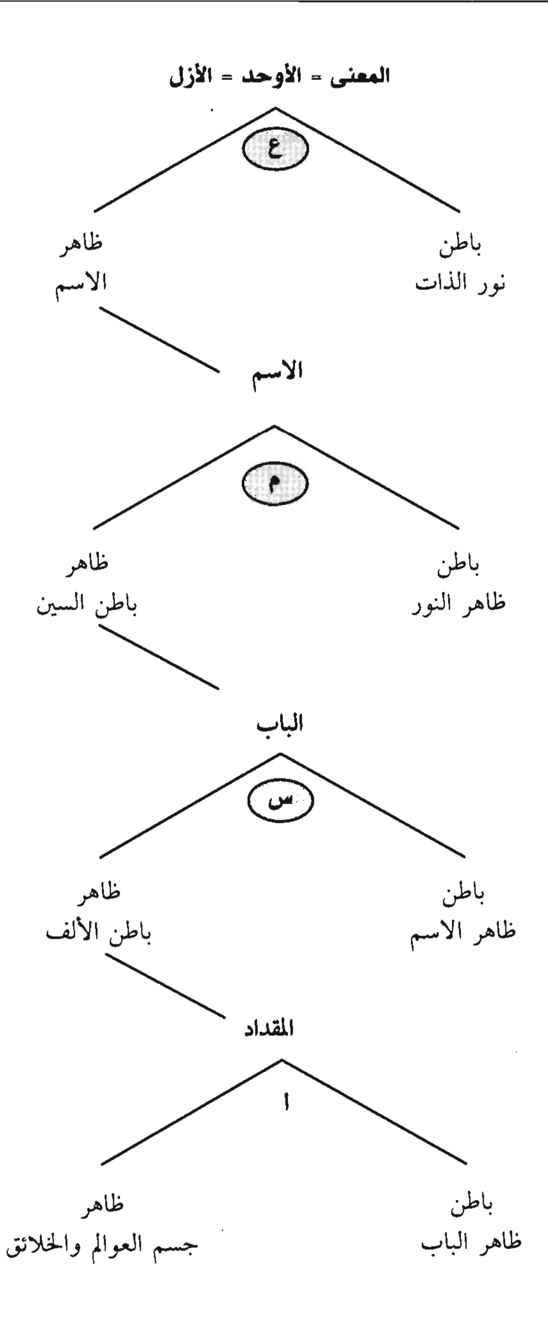
ولا تتردد النصيرية في التنصيص على أن الثلاثة واحد والاحتجاج على ذلك بأن الثلاثة هي جملة العدد وغايته، وإن لزم البيان لحساب الجمل[81]. جاء في مناظرة النشابي أيضاً:

---

(79) راجع نفسه، ورقة 83أ.

(80) راجع نفسه، ورقة 83ب.

(81) ع = م + س؛ 1 = 3.


المعنى = الأوحد = الأزل
ع
باطن
نور الذات
ظاهر
الاسم
الاسم
م
باطن
ظاهر النور
ظاهر
باطن السين
الباب
س
باطن
ظاهر الاسم
ظاهر
باطن الألف
المقداد
ا
باطن
ظاهر الباب
ظاهر
جسم العوالم والخلائق

«والثلاثة هي جملة العدد، وغايته أن العدد لا يخرج عن الزوج والفرد (. .) وجملة العدد ثلاث مراتب وهي آحاد وعشرات ومئات، ولكلّ مرتبة من هذه المراتب غاية: فإذا ضربنا الثلاثة في نفسها كان الخارج من الضرب تسعة وهي غاية مرتبة الآحاد. وكذلك إذا ضرب الثلاثة في الثلاثة في مرتبة العشرات كان الخارج من الضرب تسعين وهي غاية مرتبة العشرات (. .) وكذلك الثلاثة التي هي جملة حقيقة الاسم ا س م وهو الواحد، غاية كل غاية ونهاية كل نهاية، ومن عنده وجب التكثر»[82].

وليس في هذه الحجج غير منزع سفسطائي يدلّ على جوّ المناظرات بين فرق النصيرية ويوقف شرح سليمان الأذني لعقيدة التثليث النصيرية على اختلاف آخر، وتطوّر للمقالة النصيرية إلى عهده، وليس في تفسيره نقل لعقائد العامة، دون ميل إلى المناظرة والاحتجاج للإقناع. وعبارة الأذني هي:

«الخاصة تعرف من هذا الفصل أن محمداً متصل بعليّ ليلاً ومنفصل عنه نهاراً، ويعنون أن الشمس هي محمد؛ ويعتقدون بأن محمداً خلق السيد سلمان. وهؤلاء الثلاثة هم الثالوث الأقدس عندهم؛ فعليّ هو الأب ومحمد هو الابن وسلمان هو الروح القدس»[83].

وتوهم هذه العبارة بأثر مسيحي في العقائد النصيرية، ولكن ر. دوسو (R. Dussaud) ردّ ذلك، لأنَّ النصيرية نفسها تردّ على المسيحية[84]. ولكنّ الثابت، في نظرنا، أن شرح الأذني لهذه العقيدة في التوحيد يتصل بتطور مقالات الفرق النصيرية في علي بن أبي طالب، وتجلّي المعنى، وهذه الفرق بين قمرية وشمسية وغيبية، لكل عقيدة في توحيد عليّ وتأليهه ومقالة في تجليه.

فالقمرية وهم أيضاً الكلازية يعتقدون أن عليّاً حَلّ في القمر، وهو ما

(82) راجع مناظرة النشابي، ورقة 99/ب، والملاحظ أنه لا يذكر الآلاف!

(83) راجع الباكورة السليمانية، ص20.

(84) راجع R. Dussaud, Histoire et Religion des Nosairis, P. 64, note 3.

يفهم من تفسير أحد شيوخ هذه الفرقة فيما يروي الأذني: «**ثم تلا علي آية من سورة نوح وهي قوله**: ﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ (نوح: 71/ 16) وقال: قد صحت الآية التي قبلها: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (النور: 24/ 35) بأنها تشير إلى القمر»[85].

ويعتقد ساليزبوري (Salisbury) أن نسبة هذه الفرقة إلى الكلازية تعود إلى الشاعر الشيخ محمد بن كلازي، وفي شعره بالفعل ما يدعم هذا الرأي[86].

أما الشمسية وتدعى أيضاً الشمالية فإنها تعتقد أن علي بن أبي طالب حال في السماء، وهو أيضاً في الشمس، لذلك سميت الشمسية. ويظهر أن سليمان الأذني قد كان من أبنائها، ولما خالفها كان نقده لعقائدها موضحاً لأسرارها.

جاء في الباكورة:

اعلم يا ولدي أن السماء هي ذات علي بن أبي طالب، وهي الجنة الباطنة دون جنة المأوى التي ذكرها القرآن بقوله: ﴿تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ (البقرة: 2/ 25؛ آل عمران: 3/ 136) فالنهر الأول نهر الخمر لونه أحمر وهو أن السيد الاسم يرى السماء حمراء؛ والنهر الثاني نهر اللبن لونه أبيض وذلك نظرة الباب أي سلمان الفارسي فيراها بيضاء. والنهر الثالث نهر العسل لونه أصفر، وهو أن الملائكة أي الكواكب يرونها صفراء؛ والنهر الرابع نهر الماء وهو نظرتنا لأننا نراها كالماء. ولكن متى خلصنا من هذه الكثائف البشرية ترتفع أرواحنا إلى [ما] بين تلك الكواكب المتلاصقة التي هي درب التبان ونلبس هياكل نورانية - وحينئذ نرى السماء صفراء (. .).

واعلم أيضاً أن الشمس هي السيّد محمد وهو كل نبي ظهر في العالم من قبّة الحسن إلى آدم وإلى محمد. واعلم أيضاً أن القمر هو سلمان الفارسي»[87].

---

(85) راجع الباكورة السليمانية، ص 92.

(86) راجع: Salisbury, in J.A.O.S. Tome VIII (1866) p.237.

(87) راجع الباكورة السليمانية، ص 85.

وجاء في مخطوطة باريس 1450 ورقة 126أ.

«وهو العلي العظيم الكبير يظهر يوم الرجعة البيضاء من عين الشمس».

وتختلف الغيبية عن الفرقتين السابقتين باعتقادها أن علياً هو في الهواء وهو ما يلجئنا إلى قراءة السورة الأولى على النحو التالي:

«وأنت يا أمير النَّحْل يا عليّ بن أبي طالب الدليل عليه والكلّ أنت هو. يا هو يا هو يا من لا يعلم من هو إلا هو»[88].

لا يدل ما سبق على تطور عقيدة التوحيد في علي بن أبي طالب وحسب، وإنما يدل أيضاً على أثر العقائد الوثنية القديمة فيها؛ فاعتقاد حلول علي في الهواء أو في القمر أو في الشمس وجميعها في ثلاثة المعنى والاسم والباب يذكر تماماً بالثلاثية السورية ـ الفينيقية: إله الشمس وإله القمر وإله السماء[89]. بل يظهر من عبادات الشمالية أنهم تعبدوا أيضاً للشمس، وقد خصّص ر. دوسو (R. Dussaud) لشرح ذلك صفحات جيدة انتهى فيها إلى تقريب العقائد الشمالية النصيرية من عقائد الحرّانيين[90].

يبدو مما سبق أن **«الوحي النصيري»** في السور الست عشرة قد عبر تعبيراً مجملاً عن صفة اعتقاد في الذات الإلهية. ولسنا نريد أن نؤكد أكثر تأليههم لعلي بن أبي طالب فذلك من المسائل الواضحة والمقالات المشهورة والمنصوصة لمن اطّلع على نصوصهم، وإن أخفاها العلويون المعاصرون احترازاً. وإنما المفيد من هذا الوحي أن أحال إلى مسائل دقيقة للغاية كمسألة المعنى، والرؤية والظهور والغياب، وتردّد ذلك على غير بيان وبغير شرح في المناجاة وعبارات الدعاء ونصوص القدّاسات وحتى في الأذان.

إن تلك المسائل نفسها هي التي أوقفتنا على أن التوحيد النصيري ليس

(88) راجع السورة الأولى في الباكورة السليمانية، ص 8؛ ص 10.

(89) راجع: R. Dussaud Histoire et Religion des Nosairis, p.97.

(90) راجع نفسه، ص ص 78 ـ 96، خاصة ص 86.

بالتوحيد الإسلامي، ولكن فيه أصولاً من العقائد القديمة، تفسّر مرة أخرى أثر الثقافة الدينية في العقائد الهامشية الناشئة.

وأولى عقائد النصيرية قولها بمعنوية عليّ، حتى سُمّيت أحياناً بالفرقة المعنوية. وإذا كانت هذه المسألة مما يحيل على ظاهرة الأسماء الربانية عموماً، ومشكلة الكلمة خصوصاً، فإن رشيد تانقوت قد مال بهذه العقيدة المعنوية إلى أصول شامانية، دفاعاً منه عن تركية النصيرية. ورأى «أن رب جميع الألبيين وهو المعنى الأعظم أو السرّ كان يبلغ أوامره على ألسنة (القام) أو ال (قامان) و(الشامان). والشامانيون ومعبودهم، يفهمون معنى الإله العلوي بدائرة أوسع وأقدم» ويضيف أن العلوية لا ترجع إلى اسم علي بن أبي طالب نفسه، ويرى أن المقصود بعَليّ المعنى إنما هو ديانة قديمة تعود إلى الاعتقاد في ذلك الكوكب النوراني المسمى بـ «آلا» أو (آلي). ومما يقوّي هذا عنده أن النصيرية يعتقدون أن عليّاً هو نور الأنوار وأن جميع النجوم تأخذ أنوارها منه، وهم يعتقدون أيضاً أنه صعد السماء، لا مؤتزراً بإزار أزرق، بل بذرّات من النور الإلهي، ولكن كل العلويين الذين لم يصلوا إلى المرتبة العليا يظنون العلوية مرتبطة به. والشاعر العلوي من غير الواصلين لتلك المرتبة، يمدح علي بن أبي طالب في هذين البيتين بالعربية:

هذه الليلة في نومي تراءى لي شجاعاً

سألت اسمه الشريف فقال لي أنا حيدر

ولكن الشاعر العلوي الآخر ـ من الواصلين إلى الحقيقة وإلى الدرجة العليا ـ «ابن السيد نظام» ينشد هذه الأبيات وعربناها بحرفها:

أنا أصبحتُ العالم بأسره يعرف العارفون من أنا

أنا ملأت العالم كله يعرف العارفون من أنا

أنا الشاهد أنا المشهود أنا العابد أنا المعبود

أنا الجود، الموجود في الكلّ يعرف العارفون من أنا

أنـا الـجـوهـر الـذي لا مـكـان لـه   أنــا مــطــلــب الانــســجــام

أنــا الــمـوجـود فــي الـكـونـيــن   يــعــرف الــعــارفــون مــن أنــا

أنــا الــحــســيــن وأنــا الــحــســن   أنا الذي وضعت قدمي على العرش

أنــا الــذي ذبــحــت الــخــوارج   يــعــرف الــعــارفــون مــن أنــا[91]

ولئن كنا لا نستبعد أن تتأثر عقيدة المعنوية بعقيدة الشامانية في بعض المواضع التركية، فإن الانتساب إلى علي بن أبي طالب في عقيدة العلوية أمر ثابت في نظرنا، ولا يمكن أن نجاري فيه صاحب الرأي، والقصيدة التي أوردها هو نفسه تقوم مقام الشاهد على أهمية السنة الشيعية التي انسلخت منها النصيرية. والسبب في ما ذهب إليه تانقوت مبالغته في ادّعاء القومية التركية، والاعتزاز بها، وإجراؤه ذلك على كل الظواهر الناشئة في أطراف تركيا من العالم العربي، وخاصة سوريا.

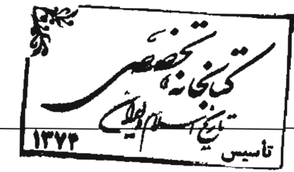
إن المعنوية التي آمنت بها النصيرية هي قلب للعقيدة الإسماعيلية من ناحية وتعبير عن غلو في الإمام عليّ بتأليهه تماماً كما قالت النصارى في المسيح إنه الكلمة[92] ولكن علياً في العقيدة النصيرية ليس الكلمة (Logos) وإنما هو الذات المعنوية (Ego)، وهذا مختلف جدّاً عن العقيدة النصرانية في المسيح.

أما الأصول الإسماعيلية في المعنوية فيعود إلى **الأساس والناطق** عندهم، وكان علي عندهم بمثابة الأساس لمحمد، ومحمد هو الناطق؛ وترى الإسماعيلية أن في الناطق يتجلى العقل الكلي (La Raison Universelle) باعتباره الفيض الإلهي الأول. فأضحت العقيدة المعنوية عند النصيرية، قلباً لهذا النظام، وأصبح علي هو المعنى (Ego) ومحمد هو الاسم الدّال عليه، والناطق عنه.

---

(91) راجع رشيد تانقوت، النصيريون والنصيرية. أنقرة 1938، ص 50، 59، 60.

(92) راجع R. Dussaud, Histoire et Religion des Nosairis, p 46. E,J. Jurji, The Alids of North Syria in M.W 29 (1939), p.334.



والمعنى هو خالق المخلوقات ومصوّر الكون، وقد جاء في **الأُصَيفر** أنه النفس الكليّة وأنه الهيولى. وفي هذا إحالة واضحة على الأصول اليونانية القديمة، وآراء أرسطو وتلاميذه في واجب الوجود وما يفيض عنه على التدريج من العقل الكلي إلى آخر سلسلة التكوين(93).

ويرتبط بعقيدة المعنوية قول النصيرية بالظهورات لأن ذلك راجع إلى غلوّها في الأساس إلى حد اعتبارها تجلياً إلهيّاً. وتطرح مسألة الظهورات جانبين مهمّيْن:

1 ـ حلول الله في الأجسام المشهودة؛

2 ـ تقسيم الظهورات إلى أدوار سبعة دقيقة النظام سواء في العالم العُلوي أو في العالم السفلي، كما وضّحنا سابقاً.

فأما الحلول في الأجسام فإنه لا ينافي التوحيد، إذ الله في الجوهر واحد ولكنه متعدّد الظهورات. وإذا تجلى في الأجسام فإن ذلك لطف منه وعجز من المدرك بما أصاب من منزلته.

وتعود هذه العقيدة بالتّمام إلى ديانة الحرانية القديمة، ويشهد ما نسبه الشهرستاني إليها على تماثل واضح يدلّ على تأثر النصيرية بما جاء في الملل: «قالوا: الصانع المعبود واحد؛ أمّا الواحد ففي الذّات والأول والأصل والأزل. وأما الكثير لأنه يتكثّر بالأشخاص في رأي العين، وفي المدبرات السبع، والأشخاص الأرضية الخيرة العالمة الفاضلة، فإنه يظهر بها ويتشخّص بأشخاصها، ولا تبطل وحدته في ذاته»(94).

وأما التقسيم السبعي للأدوار والأكوار والظهورات فمردّه إلى مبدإ ثابت في الديانات الساميّة، وهو الترتيب السبعي للعالم. وفي القرآن مثال شاهد على ترتيب السموات والأرضين..

(93) راجع نفسه، ص 50.

(94) راجع الشهرستاني، ص 359.

إلا أن في عقيدة الحرانية أيضاً ما يدل على تشابه كبير، والمظنون أن النصيرية قد استصفت هذه المقالة الشيعية من التراث السامي الديني، ولكن خاصة من عقيدة الحرانية، سيما إذا اهتممنا فيها بمسألة الظهورات. يذكر الشهرستاني في بيان عقيدة أهل الهياكل وأصحاب الأشخاص أنهم:

«فزعوا إلى الهياكل التي هي السيارات السبع فتعرّفوا أولاً بيوتها ومنازلها وثانياً مطالعها ومغاربها، وثالثاً اتّصالاتها على أشكال الموافقة والمخالفة مرتّبة على طبائعها، ورابعاً تقسيم الأيّام والليالي والسّاعات عليها؛ وخامساً الصّور والأشخاص والأقاليم والأمصار عليها، فعملوا الخواتيم، وتعلّموا العزائم والدعوات»[95].

وأشار ر. دوسو (R. Dussaud) على صواب إلى أثر سفر دانيال في الظهورات العلويَّة النصيرية، ويندرج هذا في إطار الانتظار «**لوقت النهاية**»، وخواتم العالم ممّا نسب إلى دانيال، فاشتهر ذلك عنه إلى زمن الحروب الصليبية، ولا شك في أن ظروف الضيق والمعاناة، والاستبداد هي التي وجّهت إلى مثل هذه العقيدة تفريجاً لكرب الحاضر، وفتحاً لأبواب أمل. لا يتحقّق بظهور المهدي، ولكن بظهور إلهي في علي بن أبي طالب[96]. هذا أصل من أصول الاختلاف بين الإسماعيلية والنصيرية.

ويتّضح في نظام الظهورات العلوية على الأقل: المعنى والاسم والباب والضد. والضدّ هو تجليات إبليس في الأصل، ومقاماته تماماً كمقامات المعنى. وتطرح هذه الرؤية مرة أخرى مشكلتيْن: أولاهما: التثليث في الواحد، لأن الواحد هو من جهة **المعنى والاسم** والباب؛ والثانية هي **الضدية** للمعنى، تتجلى كما يتجلى هو في الإسم.

أما التثليث، ورمزه ع.م.س.، فلا يعود إلى التثليث المسيحي، ونجد في

---

(95) راجع نفسه، ص 348.

(96) راجع: R. Dussaud, op.cit, p75, EJ. Jurji, op.cit, p333.

كتب النصيرية ردّاً صريحاً على هذه العقيدة[97]، وإنّما تعود الاسمية والبابية إلى عقيدة الإسماعيلية[98]، وهي أقرب إلى النصيرية من عقيدة الأناضول، كما رجّح تانقوت، إلاَّ أن تكون النصيرية أولئك العلويين بتلك البقاع التركية النائية[99]، وهو (ع.م.س)، راجع إلى تراث غنّوصي في تأويل الحروف، والطلسمات بها، استزادة في الإيحاء بالقداسة. وفواتح السّور القرآنية والحديث عن الجفر لشاهد آخر على ذلك.

أما عقيدة الضديَّة فترجع إلى نظرية توازن الكون بين ثنائية الخير والشر أو النور والظلمة، وهي مقالة مانوية لم تخلع من التراث العقدي بالعراق.

وتلتقي مقالة النصيرية في الضدية أيضاً بعقيدة الحرّانية القائلة بوجود ضد لكل من السبع المدبرات[100]، وبذا تكون مقالة النصيرية قد استخلصت من المانوية والحرانية طرفاً من عقيدتها، وأصّلت كل ذلك على أُسّ العلوية الإسلامي.

ولئن أدركنا بهذا كله أثر **العقائد القديمة** في المقالة النصيرية، ودَلّلنا من جديد على أهمية الاستنجاد بأخلاف العقائد الكامنة تلبية لحاجة الأتباع، وأخذاً بالسنن الثقافية الواسمة للعراق، ورداً على الاستبداد، فإننا لا يسعُنا أن ننكر انتساب النصيرية إلى القرآن رغم ادّعائها السّوَر الست عشرة. لذلك ترانا نستغرب مثل رأي رشيد تانقوت:

«**ما من فرقة من الفرق العلوية تؤمن بكتاب أنزل من السماء**»، وقد أبنّا سابقاً شيئاً من موقف هذه الفرق من القرآن.

---

(97) ولا ننكر أيضاً أننا وجدنا أنصاراً للعقائد المسيحية في بعض المخطوطات النصيرية، فقد جاء في مخطوطة باريس عدد 1450 ورقة 86/ ب؛ 92ب: «لقول النصارى بسم الأب والابن وروح القدس، فالأب إشارة إلى المعنى والقدس إلى الاسم والروح السيد سلمان، والابن المقداد».

(98) راجع: Guyard, Fragment... p170.

(99) راجع ر. تانقوت، الكتاب المذكور ص 54 ـ 55.

(100) راجع ر. ديسو (R. Dussaud)، نفسه، ص 74.

قد وقفنا من خلال المقالات السابقة على **تطور شهدته العقيدة النصيرية** في التوحيد، وإن كان تطوراً طفيفاً لحق طرح المسائل والفروع، لا أصل الإيمان بربوبية علي وتجلّيه في المقامات.

ومن المفيد أن نشير إلى أن مقالات النصيرية حتى العصر الحديث لم تكن دائماً شرحاً **للوحي النصيري** ذي النواة القرآنية، وقد وقفنا كثيراً في المنسوبات النصيرية على تفسير للآيات القرآنية أو تأويل لها؛ واطّراد الآيات القرآنية أوفر من شرح آيات «**الوحي النصيري**»، فوسع أن نستنتج أن الوحي النصيري **هو الجزء الواسم للمرجع المقدس الذي تدعيه الفرقة ونواة هذا المرجع هو القرآن حتماً ولكن على غير ما فهم غيرهم من أهل الفرق الأخرى.**

هل الوحي النصيري إذن معارضة للقرآن؟

لقد أشار التوحيد النصيري إلى القرآن إشارة **تصديق وتعظيم** لا شك فيها، وليس في السور الست عشرة أو القُدّاسات أو حتى الأذان ما يوحي أو حتى يوهم بنسخ النصيرية لأحكام القرآن ورد آياته، بل الواضح هو اعتبار النصيرية للقرآن كتاباً منزلاً.

إلا أنها أقرت في غير ما الْتِباس بأن سائر المسلمين قد أخطأوا تأويله، وانحرفوا في فهمه والعمل بأحكامه عن المقصد، وأقبلت على وضع تأويل آخر أقامته على قرائن الآي من ناحية وعلى المروي عن الأئمة ومشائخ الفرقة من ناحية ثانية وبذا حقّقت غرضين:

1 ـ الانتساب إلى الإسلام على **مقالتها هي** لا على مقالة السنية الشيعية والسنية معاً؛ بل إنها خالفت أيضاً بتأويلها مقالات غير أولئك جميعاً من سائر المتصوّفة والغلاة كلهم.

2 ـ إن السور الست عشرة وسائرِ القدّاسات والأذان والأدعية المتنزّلة منزلة النصوص المقدسة قد بدت الإضافة التي وضعتها النصيرية على أصل النواة القرآنية، فغيّرت من ثمّ رؤية القرآن العامة، وادّعت «**وحياً خاصّاً**» يبدأ به تاريخها منذ أن أضحى محمد بن نصير **اسم الإمام الحادي عشر**،

فإذا كان ظهور الله في مقام الإمام مقبولاً، فإن الاسم إنما هو **كلمة الله**، ومبين أمره، وحجته على خلقه، ولولا أن كان الاسم من جنس الذات الإلهية والنورية، ما كان أن يكون اسماً أصلاً؛ ذاك في اعتقاد النصيرية.

يسعنا أن نستنتج ما يلي:

1 ـ إن السُّوَر الست عشرة والقداسات والأذان كلها إنما هي «شبه وحي»، وضعته الفرقة النصيرية **من باب التأسيس** للذات بنص مقدّس؛ ولو ادّعت أنها من أهل القرآن فقط لشاركت في ذلك سائر أهل الإسلام. فكانت نصوصها المقدسة القليلة إضافة تميّز، من أجل مشروع هوية. ولم تدع مع ذلك مفارقة النص القرآني أو نسخه أو نقضه.

ولم تبد النصيرية بهذا الموقف نابية عن سنة التشيع، فالإمامية الاثنا عشرية نفسها قد ادّعت في غير ما مقام مصحف فاطمة، والصحيفة والجفر، فضلاً عن أن القرآن الذي بيدها ليس فيه حرف واحد مما بأيدي سائر المسلمين، وقد سبق أن ذكرنا ما رواه الكليني في هذا الباب بما يغني عن الإعادة.

2 ـ إن النصيرية ادّعت «**نصاً موازياً**» (للقرآن) عندما:

(أ) حافظت على العبارة القرآنية ثم أفرغتها مما عليه إجماع أهل التفسير والتأويل، ونحتْ بها إلى دلالة خاصة صاغت بها عقيدتها ورؤيتها للتوحيد والعالم والأعمال والمعاد.

(ب) وعندما أحدثت **شَبَهَ نصوص مقدّسة** على مثال القرآن تقيد بها آيات القرآن من ناحية، وتؤرّخ بها لعقيدتها «الجديدة» من ناحية ثانية.

3 ـ إن إحداث نص موازٍ بالتأويل الخاص هو الذي سمح بأن تضع النصيرية تشريعاً مختلفاً وأحكاماً خاصة؛ وقد تجلى هذا كذلك في نظام الأعياد التي ادّعتها الفرقة، وهي بين فارسية ومسيحية ووثنية، وشيعية وسنية.

ولا شك في أن للثقافة أثرها؛ ولكن الثقافة تُلْجِئُ إلى التأويل حين «تطأ النص المقدّس، إن أعياد النصيرية تمثل بحقّ، كما سنرى في بابه، حواراً طريفاً بين «النص الثقافي» و«النص الديني».

إن حرص الفرقة الهامشية، مثل النصيرية، على إحداث نص مقدس وادعاء وحي، أياً كانت صيغته، إنما هو في النهاية بداية إحداث ديانة وتشريع لوجود، وإعلان لذات لها هوية تتدرج نحو الاكتمال بالاستقلال، وما ادّعاء نص مقدس، وإعلان سور تُقرأ في المحافل إلا سببٌ من أسباب التأليف للجماعة، وسعي نحو تحقيق التوازن والسيادة.

كذلك ادّعت البابية في العصر الحديث «وحياً آخر» نهتم ببيانه استدلالاً على سيرة الفرقة الهامشية وسعيها إلى السيادة. وليس أمر البهائية بمختلف.

في الوَحْي البابي

تُنسب إلى الباب علي محمد الشيرازي أعمال كثيرة أحسن د. ماك أوين (D. Mac. Eoin) تبويبها في مؤلف خصّصه للمصادر البابية الأولى(101) ولئن قبل البابيون والبهائيون من بعدهم أن جُلّ ما كتبه الباب إنما هو **وحي**، فإن من بين كل تلك النصوص ينفرد نصّان بأهمية بالغة لم يختلف الباحثون فيها وهما: «**قيوم السماء**» من ناحية و«**البيان**» الفارسي والعربي من ناحية ثانية. وعليهما يدور حديثنا شرحاً للوحي البابي، وتعريفاً بالتوحيد الذي يؤسسه. ونتقيّد في هذا المبحث كما تقيدنا في سابقه بتلك الأسئلة الثلاثة:

1 ـ ما هي القواعد التي تؤسس ماهية «**الوحي الآخر**»؟

2 ـ أي صورة لله يبين الوحي البابي؟

3 ـ إلى أي حد يعتبر هذا الوحي معارضة للقرآن خاصة؟

ما من شك في أن الباب الشيرازي قد ادّعى نزول الوحي عليه. وأنه كتبه وأطلقه إلى الناس أداء للرسالة. وفي تاريخ **نبيل زرندي** قصص كثيرة تروي كتابة الوحي أثناء نزوله، وقد سبق أن ذكرنا قصة نزول «**قيوم السماء**» على الباب(102)

---

(101) راجع: D. Mac Eoin; The Sources for Early Bàbi Doctrine and History, Leiden, Brill, 1992, pp.42 - 103; pp.181 - 203.

(102) راجع نبيل زرندي، ص 47.

ويذكر زرندي قصة مماثلة في نزول تفسير سورة والعصر[103]، وقد يغنينا عن كل إبانة ما جرى في محاكمة الباب بتبريز إذ قال له الحاج ملاّ محمود المسمى «نظام العلماء»، معلم ناصر الدين ميرزا ولي العهد: «إن الدعوة التي تدّعيها الآن هي دعوة خطيرة فيجب أن تدعمها بالدليل القاطع، فأجاب الباب: إن أقوى دليل أقطعه على صحّة دعوة رسول الله هو كلامه كما دلّل على ذلك بقوله: ألم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب: ولقد أتاني الله هذا البرهان، ففي ظرف يومين وليلتين أقرر أني أقدر أن أظهر آيات توازي في الحجم جميع القرآن. فقال له نظام العلماء: «إن كنت صادقاً صف لنا هذا الاجتماع شفاهياً بلغة تشابه آيات القرآن حتى إن ولي العهد والعلماء المجتمعين يشهدون بصحّة دعوتك»، فوافق الباب على طلبه وابتدأ ينطق بهذه الكلمات: «بسم الله الرحمان الرحيم. الحمد لله الذي خلق السموات والأرض». فاعترض عليه المُلاّ محمد المامقاني لافتاً نظره لغلطة نحوية وصاح قائلاً باحتقار: «إن هذا القائم أظهر جهله في أول كلامه في أبسط القواعد النحوية» فأجابه الباب ؛إنَّ القرآن نفسه لا يتفق في كثير من الأحوال مع القواعد السائدة بينكم؛ فكلمة الله لا تقاس بالحدود والتي هي عند خلقه بل إن القواعد التي أوجدها الناس قد استنتجوها من كلام الله. وقد وجد هؤلاء الناس مخالفات نحوية في القرآن في أكثر من ثلاثمائة موضع مثل الموضع الذي تنتقد عليه ولكنهم امتثلوا ولم يكن بهم بدّ من ذلك لأن الكلام إنما هو كلام الله»[104].

وفي هذا الاحتجاج إشارة إلى مسألتين على الأقل: أولاهما: إن القاعدة في تصديق الباب أن يكون كلامه **على مثال القرآن** ليعتبر وحياً. والثانية، وهي للأولى تابعة: أن الوحي البابي إنما هو معارضة للوحي القرآني. فهل ترانا واجدين هذا في **قيوم الأسماء والبيان؟**

* * *

استقرّ الرأي من خلال الأخبار على أن عليّاً محمد الشيرازي قد ألّف

(103) راجع نفسه، ص 158.

(104) راجع تاريخ نبيل زرندي ص 150 ـ 151.

«قيوم الأسماء» بعد 22 ماي 1844م، وهو التاريخ الذي أعلن فيه أنه باب الإمام. ويصف بهاء الله في كتاب الإيقان **«قيوم السماء»** بأنه من أجلّ كتب الباب وأعظمها، وهو أولها[105] والكتاب تفسير لسورة يوسف. ويذكر زرندي أن أول هذا الوحي قد نزل مساء يوم 22 ماي 1844م، بحضور ملاّ حسين بُشروئي، وأن الباب أعلمه بأن: «وقت إنزال التفسير على سورة يوسف» قد حان «وأخذ قلمه وبسرعة لا تكاد تصدّق نزلت سورة الملك وهو أوّل باب من تفسيره على سورة يوسف. وكانت قوة تأثير كلماته قد زادتها حلاوة الصوت الذي كان يتلوها به. ولم يتوقف لحظة أثناء تلاوة الآيات التي نزلت من قلمه حتى تمّت السورة» ويسترسل ملاّ بشروئي: «وفارقني النوم تلك الليلة فكنتُ أعير أذناً صاغية لنغمات صوته في صعودها وهبوطها أثناء نزول قيوم الأسماء (. .) متلذّذاً من ترنّمات مناجاته التي كان يتلوها في صلواته وكان بين كل مناجاة وأخرى يكرّر الآية: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، (الصافات: 37/ 180 ـ 182)[106]. ويذكر مازندراني في **«ظهور الحق»** أن الباب قد فرغ من كتابة **«قيوم الأسماء»** في 40 يوماً؛ وهي مدّة قصيرة[107] ويلحّ المهتمون بالأمر البابي على أن عليّاً محمد الشيرازي لم يستكتب حتى سجن في ماه كو وشهريق، عندها يبدو أنه تولى الإملاء على مدوّن كان على الأغلب **سيد حسين يزدي** أحد حروف الحي ويذكر حاجي ميرزا جاني كاشاني الذي يُنسب إليه كتاب **نقطة الكاف**، أن اليزدي كان ملازماً للباب وأنه هو الذي دوّن الآيات النازلة على الشيرازي، وهو الذي أملى عليه

(105) راجع كتاب الإيقان، عرّب وطبع بإجازة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين بالقطر المصري، القاهرة 1352هـ/ 1934م. ص «سبحان الله أنّه في أوّل كتاب من كتبه الذي سمّاه **«قيوم الأسماء»** وهو أوّل جميع كتبه، وأعظمها وأكبرها، قد أخبر عن شهادته».

(106) راجع تاريخ نبيل زرندي، ص 47 ـ 51؛ ويذكر د. ماك. أوين (D.Mac. Eoin) أنّ الباب الأول من **قيوم الأسماء هو سورة الملوك** (Surat al - Mùluk)، راجع كتابه المذكور، ص 56.

(107) راجع: D. Mac. Eoin, The Sources, p56.

الباب البيان الفارسي بتمامه[108].

وتثير هذه الأخبار ابتداءً ثلاث ملاحظات في الوحي البابي:

1 - إن الوحي «الجديد»، **هو تفسير** لسورة يوسف، وهو من ثم تأسيس على أصل قرآني تأسيس إبانة لا إحداث ونسخ، وهو ما يدفع إلى النظر في النواة القرآنية فيه من ناحية، وفي مشاغل التفسير من ناحية ثانية، ويبقى مع ذلك نعت **التفسير بالوحي** محرجاً حتى نجد له وجهاً يبرره.

2 - إن الوحي قد نزل على الباب وعنده شاهدٌ هو البشروئي، ليكون أوّل المصدّقين؛ ومع ذلك لم يتخذه الباب **كاتباً**، وإن قال فيه **«إنك بابي»**[109] وقد عمد الباب إلى كتابة الوحي بنفسه بسرعة فائقة فيما يروي الخبر دليلاً على المعجزة في جانبيها: الوحي، والتدوين. وبهذا لا يمكن الطعن في الوحي بالتدوين والسهو لأن الباب نفسه كتبه كما تلقاه. والمقارنة بالوحي السابق في الكتب السماوية مفيدة.

3 - يجمع الوحي بين السماع (من الموحي) والتلاوة (من المتلقي)، وهو ما أثر في البشروئي الشاهد، وفي كل جمع الباب بين السماع والكتابة والتنزيل، ويشير هذا الوصف إلى كيفية الوحي النازل على الرسل والأنبياء من قبل، ويهمّنا منهم محمد والأئمة من بعده، والمقارنة أيضاً هنا مفيدة.

يحتوي **«قيوم الأسماء»** على 111 سورة وهي عدد آيات سورة يوسف بالتّمام. ويمكن أن نستخرج السبب في تسميته بتفسير يوسف من خلال الآية التالية من قيوم الأسماء:

---

(108) راجع: D. Mac. Eoin, The Sources, p13.

(109) راجع تاريخ نبيل زرندي، ص 50 «. . . ثم التفت إلي، وخاطبني بقوله: «يا من هو أوّل من آمن بي حقاً إنني أنا باب الله، وأنت باب الباب. .».

«يا أهل المشرق والمغرب كونوا خائفين عن الله في أمر يوسف الحق بأن لا تشتروه بثمن بخس من أنفسكم ولا بدراهم معدودة من أموالكم لتكونوا في ذكره من الزّاهدين على الحق بالحق في حول الباب محموداً وأن الله قد قطع رحمته عن قاتل جدّنا الحسين على أرض الطفّ واحداً فريداً. ولقد اشترى يزيد ابن معاوية على الباطل رأس يوسف الحق بثمن بخس من نفسه ودراهم معدودة من ملكه على حزب الشيطان، فقد كفروا بالله كفراً على الباطل بالحقّ عظيماً، فسوف ينتقم الله منهم في رجعتنا وفي دار الآخرة، قد أعدّ لهم عذاباً على الحق بالحق أليما»[110].

والمرجّح من هذه الآية أن يوسف قد اتخذ سبباً لمقام الدين الحق، والاعتقاد الصحيح الذي أوحى به الله وبلغه إلى الناس، في حين كان إخوته من المنكرين، وهم مقام الضلالة، والإنكار، أولئك الذين باعوا حق ما أراد الله بثمن بخس، وبذا تصبح سورة يوسف مجرد مقام وإطار تتنزل فيه قصة أهل التوحيد والإنكار معاً، تماماً كقصة الحسيْن. وإذا تعدد الأشخاص في التاريخ فإنما هم مجرد تجليات وهياكل لسيرة حقيقة واحدة وظاهرة مستمرة.

ولم يخطىء د. ماك. أوين (D. Mac. Eoin) حين قرر أن «**قيوم الأسماء**» ليس تفسيراً بالمفهوم المتعارف للكلمة[111]، ويعتبر رأي ب. تود لاوسن (B. Todd. Lawson) وجيهاً حين اعتبر «**قيوم الأسماء**» وحياً لا تفسيراً، لا من باب التصديق والإيمان والعبادة على مقالة البابية وإنما للمبالغة في القول بأنه تأويل في منتهى الخصوصية[112]. وليس من العسير أن يلاحظ قارىء الآيات في

---

(110) راجع منتخبات آيات الآثار حضرت نقطة أولى، محفل روحاني ملّي بهائيان إيران، [تهران] مؤسسة ملّي مطبوعات أمري، ص 32.

(111) راجع د. ماك أوين (D. Mac. Eoin)، المرجع المذكور، ص 56:
"... This book is much more - and less - Than a tafsir in any normal sense of the word".

(112) كتب لاوسن أطروحة لم تنشر، ولم نطّلع عليها إلى هذا التاريخ وعنوانها: «The Quràn Commentary of the Bàb» P.h.d. Dissertation Mc Gill Univ, 1987.

«قيوم الأسماء» أنها تأملات عقدية (Doctrinal Reflexions) على حدّ عبارة د. ماك. أوين (D. Mac. Eoin)[113].

جاء في **«قيوم الأسماء»** ما يدعم هذا ويشير أيضاً إلى قواعد **«الوحي الآخر»** وإن عدّ تفسيراً:

«الحمد لله الذي نزّل الكتاب على عبده بالحق ليكون للعالمين سراجاً وهاجاً. إن هذا لهو الحق صراط الله في السماوات والأرض فمن شاء اتخذه إلى الله بالحق سبيلاً، إن هو لهو الدين القيم وكفر بالله ومن عنده علم الكتاب شهيداً. إن هذا لهو الحق على الكلمة الأكبر من الله القديم قد كان من حول النار مبعوثاً. إن هذا لهو السر في السموات والأرض وعلى الأمر البديع بأيدي الله العلي قد كان بالحق في أم الكتاب مكتوباً. يا أيها الملك لا يغرّنك الملك فإن كل نفس ذائقة الموت قد كان بالحق على الحق من حكم الله مكتوباً. يا ملك المسلمين فانصر بعد الكتاب ذكرنا الأكبر بالحق فإن الله قد قدّر لك وللحافين من حولك في يوم القيامة على الصراط موقفاً على الحق مسؤولاً. يا أيها الملك تاالله الحق لو تعادى مع الذكر ليحكم الله في يوم القيامة عليك بين الملوك بالنار ولن تجد اليوم من دون الله العلي على الحق بالحق ظهيراً (. .) يا معشر الملوك بلّغوا آياتنا إلى الترك وأرض الهند بالحق على الحق سريعاً وما وراء أرضها من مشرق الأرض وغربها بالحق على الحق قوياً. واعلموا إن تنصروا الله ينصركم في يوم القيامة بالذكر الأكبر على الصراط نصراً كريماً (. .).

يا أيها الملأ من أهل الكتاب اتّقوا الله ولا تغترنّ بعلمكم واتبعوا الكتاب

ويبدو أنه لخّص أهم أفكاره في مقال اطلعنا عليه وعنوانه «التأويل وحْياً»: تفسير القرآن عند سيّد علي محمد الشيرازي، الباب (1819 ـ 1850). راجع:

Interpretation Revelation: The Quràn Commentary of Sayyid 'Ali Muhammad Shiràzi, the Bàb (1891 - 1850). in Andrew Rippin (ed), Approaches to the History of the Interpretation of the Quràn Oxford, 1988, pp.223 - 53.

(113) راجع **«قيوم الأسماء»** في منتخبات آيات أز آثار حضرت نقطة أولى، ص ص 26 ـ 37.

من عند الذكر بالذكر بالحقّ تالله الحق ما من نفس قد اتبعته إلا فقد اتَّبع كل الصحف المنزلة من السماء من عند الله الحق وكان الله بما تعلمون خبيرا. وقالوا المسلمون بالحق ربنا سمعنا نداء ذكر الله وأطعناه فاغفر لنا فإنك الحق إليك المصير بالحق مآبا. وإن الذين يكفرون بباب الله الرفيع إنا قد اعتدنا لهم بحكم الله الحق عذاباً أليماً وهو الله كان عزيزاً حكيماً. إنا نحن نزلنا على عبدنا هذا الكتاب من عند الله بالحق فاسألوا الذكر تأويله فإنه كان بفضل الله على آياته بحكم الكتاب عليما (. .) فاقرأوا ما تيسر من هذا القرآن بكرة وأصيلا ورتّلوا هذا الكتاب بإذن الله القديم على لحن من ذلك الطير المغني في جو العماد ترتيلا»[114].

لقد عمدنا إلى الإسهاب في اختيار هذه الآيات ومثيلاتها كثيرة في نص القيوم، ويتّضح بما لا يخفى أن هذه النصوص ليست تفسيراً لسورة يوسف على أي وجه قلّبناها، ولا هي بالتأويل، لأن كل ما ذكرنا لا يعرض لأية من السورة المعنية، ويبدو لنا ـ مرة أخرى ـ أن سورة يوسف التي تعلق بها قيوم الأسماء ليست سوى سبب رمزي أو إطار إحالة على مسألة الإنكار والثبات في الدين.

بقي أن الآيات التي سردنا وهي من الباب الأول من «**قيوم الأسماء**» تشير إلى ما يمكن أن يعتبر به النص وحياً، وقواعد ذلك ثلاث في نظرنا: أولاها: التأسيس على نواة قرآنية دقيقة؛ والثانية: ادّعاء الحق من الله صراحة؛ والثالثة: تبليغ عقيدة للناس وإنباء برسالة.

تبدو النواة القرآنية ثاوية في هذه الآيات التي ذكرنا وفي كامل «**قيوم**

(114) تبدو الآية في الذكر شبيهة للغاية بالآية القرآنية في المسيح، ويظهر تصرّف الباب في العبارة القرآنية شاهداً على الصنف الثاني من نماذج الوحي عنده: جاء في قيوم الأسماء «ولا تقولوا كيف يكلم عن الله من كان في السنّ على الحق بالحق خمسة وعشرون اسمعوا فوربّ السماء والأرض إني عبد الله أتاني البيّنات من عند بقية الله المنتظر إمامكم، هذا كتابي قد كان عند الله في أم الكتاب بالحق على الحقّ مسطوراً وقد جعلني الله مباركاً أينما كنت وأوصاني بالصّلاة والصبر ما دمت فيكم على الأرض حياً» راجع «قيوم الأسماء» في منتخبات. . ص 30 ـ 31 وقارنه بسورة مريم: 19/ 31.

الأسماء» وهي بمثابة الهيكل الأساسي المنظم لهذا **«الوحي الجديد»**. وقد أمكن لنا أن نلاحظ ثلاثة أصناف من البناء على نموذج القرآن:

- إن أوضح هذه الأصناف ما جاء منها ذكراً لآية قرآنية بعبارتها التامة وإن أنقص منها أحياناً، مثل قوله: «واعلم إن تنصروا الله ينصركم في يوم القيامة. . .» فنواتها القرآنية من سورة محمد: 47/ الآية السابعة؛ «**فاقرأوا ما تيسّر من هذا القرآن بكرة وأصيلا**. .» والنواة القرآنية في الآية من سورة المزمل: 73/ 20.

- والصنف الثاني من وحي الباب ما جرت منه العبارة القرآنية على غير ترتيبها وأحياناً على غير نظمها، مثل قوله: «الحمد لله الذي نزل الكتاب على عبده ليكون للعالمين سراجاً وهّاجاً»، ويعود هذا إلى سورة الكهف: 18/ 1؛ والنبأ: 78/ 13 دون مراعاة لتمام العبارة؛

وكذلك قوله: «إن هذا لهو الحق صراط الله في السماوات والأرض فمن شاء اتخذه إلى الله بالحق سبيلا»، فمرجعه الشورى: 42/ 53. إلى غير ذلك من عديد الآيات[115].

- والصنف الثالث ما كان من عبارة الباب لا وجه للعبارة القرآنية فيه، وتوحي مع ذلك **بسمْتٍ قرآني** بسبب سيادة الهيكل الإيقاعي، والنظم الذي اشتهر به الوحي المحمدي، وذلك كقوله:

«يا معشر الملوك بلّغوا آياتنا إلى الترك وأرض الهند. . . الآية» وسائر ما في **قيوم الأسماء** بهذه المكانة.

إن هذه النواة القرآنية سواء كانت بالعبارة التامة أو بالجزء المحوّر، أو بالنظم المصنوع على مثال النص القرآني. . هي التي تقيد إلى حد كبير ماهية العبارة البابية وتخلق نوعاً من **الإيحاء القدسي** فترتفع بالكلام من درجة التواضع

(115) راجع «قيوم الأسماء» في منتخبات. . ص 39.

إلى درجة الوحي؛ فإذا ما أشكل النص ونبا غموض ما، زاد ذلك من إغراق الإيحاء في القدسية، وارتفع مقام الباب إلى منزلة أهل الوحي والنبوات، لأن النسج على منوال القرآن يستحضر عند المسلمين **خلاصة مقدّسهم**، والأمر أشد عند الشيعة.

ونظن البشروئي صادقاً عندما أفاض في أحاسيسه وهو يسمع «**حلاوة الترتيل**» من الباب، فلا شك في ما يضفيه الإنشاد والترنيم على العبارة من سحر يُقصي الذهن عن التأمل العاقل في الدلالة، ويطلق للسمع ما يطرب النفس. فالترنيم شرط حافّ بعملية الإيهام القدسي.

ويزداد الإيهام بالوحي أكثر حين يعلن الباب في غير ما تردّد أنه من اختاره الله من عباده لينزل عليه كلمته، ويبيّن للناس شرع الله الذي بدونه تفسد حالهم ويبطل معادهم، فيكون ادّعاء الوحي من باب ما تنشره العبارة القرآنية من جوّ قدسي تام.

يقول الباب في الآيات التي ذكرنا مهدّداً أهل الإنكار: «إن الذين يكفرون بباب الله الرفيع إنا قد اعتدنا لهم بحكم الله الحق عذاباً أليماً». ويصرّح علناً أن الكتاب أنزل عليه بالحق ومن الحق، وأن الباب هو **ذكر الله** وهو الأعلم بتأويله لا يسع أحداً غيره حمله على الوجوه التي يرتضيها.

إن ادّعاء الوحي والصدق وتهديد المنكرين ووعد المؤمنين، لهي من **القواعد** التي يشرع بها صاحب الوحي لكتابه، ويقرّر به تكليف الناس بدعوته، وينشر بها رسالته إلى الخلق عامة، هي أصل بناء الدعوة ومبدؤها الذي على قدر ثباته يكون ثباتها.

ولا يختلف الباب في هذه القاعدة عن محمد في الإعلان عن نبوته، والإقناع بصدق رسالته: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ (المائدة: 5/67). وجاء في قيوم الأسماء: «يا بقية الله [يقصد الباب] قد فديت بكلي لك ورضيت السب في سبيلك وما تمنيت إلا القتل في محبتك

وكفر بالله العلي معتصماً قديماً وكفر بالله شاهداً ووكيلاً»[116].

إن ادعاء الكلمة من الله، يستبع حتْماً تبليغ رسالة، وتلك هي القاعدة الثالثة التي يتأسّس عليها الوحي عموماً، وهذا الوحي الجديد خصوصاً. فأيّ رسالة يريد الباب تبليغها للناس؟

إن أوكد التعاليم التي يدعو إليها هذا الوحي الآخر الولاية للباب والاعتراف بما أنزل إليه: «إن الذين يستهزئون بآيات الله البديع من عند **الذكر** لا يستهزئون إلا بأنفسهم وإنا قد نمدّهم على الطغيان بالحق وإن الله قد كان بكل شيء عليما»[117] ولئن ادّعى الباب أنه على ملّة الإسلام فإنه قد خشيهم، وعرض لإنكارهم، ونبّه إلى ما قد يكون من إفسادهم وبطلانهم: «قل يا أهل الفرقان لستم على شيء إلا **بعد الذكر** وهذا الكتاب إن تتبعوا أمر الله نغفر لكم خطيئاتكم وإن تعرضوا عن حكمنا نحكم على الحق بالكتاب على أنفسكم بالنار الأكبر وإنا لا نظلم على الناس قطميرا»[118]. وشأن أهل الجدل في القرآن هو تماماً شأنهم في الوحي الآخر، تولاهم كل منهما بالتحذير والتنبيه لأنهم أهل شك وإفساد. ونحن لا نعرض هنا للآيات القرآنية في هذا الغرض لشهرتها، في حين نورد ما جاء منها في قيوم الأسماء شرحاً لأهمية الإقناع بصدق الباب وتمكيناً لدعوته:

«قل يا أهل الأرض أتُجادلونني في الله على أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم بإلقاء الشيطان وإن الله قد أنزل عليَّ الكتاب بالحق لنعرّفكم أسماء الله عما كنتم عنه عن غير الحق بعيداً. وما من شيء إلا وقد أخذنا عهداً بالذكر عنه في بدئه ولا مردّ لحكم الله في تزكية العالمين بحكم الكتاب الذي قد كان بأيدي الباب مسطورا»[119].

(116) راجع نفسه، ص 40.
(117) راجع قيوم الأسماء في منتخبات ص 41.
(118) راجع قيوم الأسماء في منتخبات، ص 43.
(119) راجع نفسه، ص 46.

وإنما الباب حق ودعوته حق ووحيه حق، كأنه إحياء لوحي سابق وحق داثرٍ، وفي ذلك كله أصل الرسالة:

«يا أيها المؤمنون ما نزل الله آية، في الكتاب ولا الآفاق ولا في الأنفس إلا ليعلموا الناس بالحق إن **الذكر لحقٌ** من عند الله، وهو الله كان بكل شيء على الحق القديم عليما»[120].

وإذا تحقق أصْل الوحي بالتصديق، فإن ثاني التعاليم التي ينشرها الوحي الآخر هو صفة التوحيد لله. ولكن دون ذلك مشكلة ختم النبوّة بمحمد، وإقرار الباب بأنه باب الإمام فباب الله (على المجاز)، وصاحب الوحي، وهي قضايا تظهر من التناقض ما يحتاج إلى شرح.

جاء في قيوم الأسماء آية سبق أن عرضنا لها ونكرّر ذكرها لأهميتها في هذا المقام:

«يا أهل المدينة أنتم المشركون بربكم إن كنتم آمنتم بمحمد رسول الله وخاتم النبيين وكتاب الفرقان الذي لا يأتيه الباطل فإنا قد نزلنا على عبدنا بإذن الله هذا الكتاب بمثله إن لم تؤمنوا به فإيمانكم بمحمد والكتاب من قبل على الحق قد كان كذباً عند الله مشهوداً، وإن تكفروا به فكفركم بمحمد وكتابه عند أنفسكم قد كان باليقين على الحق بالحق معلوماً»[121].

هل الوحي بعد هذا إلاّ مثيل القرآن، وهل الباب إلا استمرار ما لدعوة محمد؟ ومع ذلك فلا ترانا نجد إقراراً **بابياً** بأن محمداً قد بشّر بالباب، في حين نرى ذلك منسوباً إلى الإحسائي كما سبق أن وضّحنا. ولشدّة ارتباط وحي الباب بالوحي المحمدي يقرر الشيرازي قاطعاً: إن الكافر بدعوته إنما هو كافر بالقرآن أصلاً. من هنا تبدو قضية القرآن وقيوم الأسماء قضية مشاكلة ومماثلة

---

(120) راجع نفسه، ص 29 ـ 30.

(121) راجع منتخبات.. ص 28؛ وجاء في غيرها ص 39: «قل يا أهل الأرض لو اجتمعتم على أن تعملوا حرف بمثل حرفٍ من عملي لن تستطيعوا بمثل شيء منه، وإنّ الله كان على كلّ شيء شهيدا».

واستمرار لا قضية معارضة ونسخ. وهو ما يفسّر تسمية قيوم الأسماء بأنه تفسير لسورة يوسف، ولكن على نحوٍ لم نألفهُ.

هل الأمر كذلك بالفعل من خلال نصوص قيوم الأسماء؟ يعسُرُ علينا القطع لأن في بعض الآيات تنصيصاً لا شك فيه **ولا تأويل لمسألة الإعجاز**:

«وإنَّا نحن قد جعلنا الآيات حجَّة لكلمتنا أفتقدرون على حرف بمثلها فأتوا برهانكم إن كنتم بالله الحق بصيراً. تالله لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل سورة من هذا الكتاب لن يستطيعوا ولو كان بعضهم لبعض على الحق ظهيرا. يا معشر العلماء اتقوا الله في آرائكم من يومكم هذا فإن الذكر فيكم من عندنا قد كان بالحق حاكماً وشهيداً، واعرضوا عما تأخذون من غير كتاب الله الحق فإن لكم في القيامة على الصّراط موقفاً على الحق قد كان مسؤولاً»[(122)].

هل هذه إذن معارضة للقرآن وفتح لختم النبوة، وتحدٍّ لكل من أراد أن يُعْجز الباب؟ هل يعتبر هذا الوحي الآخر سند احتجاج الباب أمام نظام العلماء وقد رام مجلسه مناظرة علي محمد الشيرازي والإفتاء بقتله إن تهافتت دعواهُ وفلّت حجته؟

لقد ادّعى أن الوحي الذي نزل عليه هو أضعاف ما نزل على محمد. وقد يكون هذا الموقف منه متأثّراً بتطوّر رأيه ومقالته أي بعد أن فسّر سورة البقرة ويوسف ووضع قيوم الأسماء.

إنَّ في كتاب الإيقان رأياً طريفاً في نظرنا؛ ويُعدُّ هذا الكتاب عندنا كتاباً بابياً وإن وضعه بهاء الله، لأن تلك الفترة، فترة تأليفه، إنما هي أقرب إلى عقائد الباب منها إلى حدث البهائية من بعد ذلك.

جاء في كتاب الإيقان:

«وإذا ما نادى كلّ واحد منهم بنداء: أنا خاتم النبيين، فهو أيضاً حقٌّ ولا

---

(122) راجع كتاب الإيقان، طبعة جديدة. بإجازة المحفل المركزي للبهائيين بشمال غرب أفريقيا [د.ت] ص 84.

سبيل إلى الريب فيه، ولا طريق إلى الشبهة. لأنَّ لجميع حكمهم حكم ذات واحدة ونفس واحدة، وروح واحدة، وجسد واحد، وأمر واحد. وكلّهم مظهر البدئية والختمية، والأولية، والآخرية، والظاهرية والباطنية لروح الأرواح وساذج السواذج الأزلي»[123].

وفي هذا طرح جديد لمسألة الختم، وتضحي، بحكم هذا التصوّر، مسألة مغلوطة، وسنحلّلها في فصل النبوات والإماميات القادم.

والمرجّح عندنا، بعد هذه الملاحظات، أن قيوم الأسماء مجموع عويصٌ فيه كل مقومات الوحي، مما يسمح لنا باعتباره بالفعل وحياً آخر بالنظر دائماً إلى القرآن.

وهو من ناحية أخرى لا يحرجنا بمسألة ختم النبوة لأن الباب قرّر في غير ما التباس أن هذا الوحي إنما هو تفسير لسورة يوسف، تماماً كما فسّر من قبل سنة 1843 سورة البقرة، وكما سيفسر غيرهما من السور مثل سورة العصر والكوثر والبسملة...[124]

إلا أنه تفسير على غير مألوف سابق، ولا حتى هو بالتأويل، هي نصوص دينية تامة الاستقلال بناء وصياغة دون أن تكون كذلك اعتقاداً.

وتحقيقه أن الباب مشدودٌ إلى السنة الشيعية، لا يخرج عن إشكالية الإمامة مهما أغرق في الغلوّ. وهو استدعى مفهوم علم الإمام الإلهي، بعد أن استحضر مفهوم علم الباب، قرب بينهما فوجد جوهرهما من علم الله فأزال الفويرق بالتصريح، وقال بعد النيابة عن الإمام إنه تلقى كلمة الله فكان تفسيره للقرآن بياناً بعلم الله لم يخرج في ذلك البتة عن تصور الشيعة - حتى المعتدلة - لقضية فهم القرآن وتأويله بعلم الإمام الأخص.

ومع ذلك يطرح علينا **قيوم الأسماء** صُعوبة حقيقيّة. إن الباب يتردّد بين

(123) راجع د. ماك، أوين (D.Mac. Eoin)، المرجع المذكور ص 46، 63، 71، ص 88.

(124) راجع منتخبات.. ص 49.

ثلاث منازل: هو مرة الباب إلى من يظهره الله؛ هو مرة أخرى من يظهره الله نفسه، وهو مرَّة أخرى ثالثة نبي اصطفاه الله لنفسه: «إن الله قد أوحى إليّ على الحق في بيت الكعبة إني أنا الله لا إله إلا أنا قد اصطنعتك لنفسي واخترت الذكر لنفسك فما من نفس قد أطاعك في سبيل الباب إلاّ فله قد كان أجر الآخرة بالحق على الحق مكتوباً»[125]؛ وقد كان هذا التردد سبباً في الاختلاف بين هتشر (Hatcher) وأفنان (Afnân) من ناحية ود. ماك. أوين (D. Mac. Eoin) من ناحية ثانية. ونعترف فيما يخصّنا بأنّ حل المشكلة ليس بالهيّن مهما افترضنا تطوّر مقالة الباب خلال الأيام الأربعين التي نزل فيها **قيوم الأسماء**، والأرجح أن نعوّل على سبب التطور عند مقارنة **قيوم الأسماء** بكتاب **البيان** خاصة، وهو من آخر ما وضع الباب من الوحي عقيدة وتشريعاً.

يمكن بعد هذا أن نعرض للأصل الثاني من التعاليم التي تضمّنها **قيوم الأسماء** وهو في توحيد الله.

تدفع آيات القيوم إلى الإقرار جملة بأن التوحيد البابي لا يختلف جوهريّاً عن التوحيد في القرآن، وتكاد تكون صورة الله وصفاته هي هي؛ وهو ما يزيد في اقتناعنا بوجود نواة قرآنية مبثوثة ومطردة في هيكل الوحي البابي.

فالله أحد فردٌ له يسجد الملائكة[126]، وهو القديم الحق[127] وهو الحكيم العادل[128] وهو الناصر يوم القيامة لمن نصره في الدنيا وأعلن كلمته وظاهر رسله وأبوابه[129] وهو الغفار الرحيم[130]؛ والله غني عن العالمين[131] ليس

(125) راجع قيوم الأسماء، ص 42.
(126) راجع نفسه ص 27.
(127) راجع نفسه ص 27.
(128) راجع نفسه ص 28.
(129) راجع نفسه ص 29.
(130) راجع نفسه ص 32، ص 34.
(131) راجع نفسه ص 32.

كمثله شيء أجلّ من أن يوصف وأعلى من أن يدرك[132]؛ والله مرسل الرسل والأبواب، وإنما المسيح كلمته وجلّ أن يكون كما قالت النصارى بالتثليث[133]. وإلى الله معاد الناس وجزاؤهم[134].

ولئن كان هذا الاعتقاد أقرب إلى التوحيد الإسلامي، فإنه يخرج عنه في بعض الآيات الأخرى كأن يرد في القيوم أن الباب هو روح الله[135] أو هو بقيته[136] أو هو ذكره[137] أو هو كلمته[138]، وكلّ هذه لا نجد لها صدى قرآنياً، ولا مقالة عند غير الغلاة من الشيعة.

ولعلَّ أهمّ ما يخرج به التوحيد في القيوم عن توحيد القرآن ما جاء في الآية التالية من حديث عن غيبة الله وتلافي ذلك بالأبواب والرسل:

«يا أهل الأرض قد نزّلتُ عليكم الأبواب في غيبتي ولا يتبعونهم من المؤمنين إلا قليلا. وقد أرسلت عليكم في الأزمنة الماضية أحمد، وفي الأزمنة القريبة كاظماً فلم تتبعونهما إلاّ المخلصون منكم، فما لكم يا أهل الكتاب ألا تخافون من الله الحق موليكم القديم»[139].

ويرجع هذا الاعتقاد إلى قصة الميثاق المشهورة في التراث الشيعي الغالي خاصة وقد أطنب مثل كتاب الهفت الشريف النصيري في شرح ظهور الله ثم غيبته إطناباً لا مزيد عليه. والمفيد من هذا أن الله أظهر بعد غيبته عن خلقه الأبواب والرسل مقامات، تعتقد الشيعة الغالية أنّهم هياكل يظهر بها الله، فحدّثت من حيث قصدت أو لم تعمد عن مسألة الحلول.

---

(132) راجع نفسه ص 40.

(133) راجع نفسه ص 42.

(134) راجع نفسه ص 42 .**«يا روح الله أذكر نعمتي عليك»**.

(135) راجع نفسه ص 39 **«يا بقية الله قد فديت بكلي لك»**.

(136) راجع نفسه ص 35.

(137) راجع نفسه ص 36: «يا كلمة الأكبر لا تخف ولا تحزن».

(138) راجع نفسه ص 34.

(139) راجع كتاب الإيقان، ص 4، 15 ـ 16.

ويكشف البهاء عن هذا المعنى في كتاب الإيقان حين عرّف الأنبياء بأنهم مظاهر قدسية، وأنهم جميعاً واحد، اتصل بعضهم ببعض واتحد، وإن اختلفوا بالاسم والرسم والهيئة، لأن الجامع لهم هو الله فيهم بكلمته[140].

والواقع أن كل الصفات التي وحّد بها الله في **قيوم الأسماء** إنما جاءت لتخدم غايتيْن: الأولى: تأصيل التوحيد البابي في الرؤية الكتابية عموماً والقرآنية خصوصاً. والثانية: التأسيس للعقيدة النابية في الباب تأسيساً يستحضر الرؤية الشيعية في الإمامة ويتميّز عنها في الوقت نفسه.

لهذا لم نلاحظ في آيات **قيوم الأسماء** إلحاحاً على ردّ الشرك مثل الإلحاح على تصديق الباب، والعمل بالوحي المنزل عليه؛ وكان من الطبيعي أن يستتبع التوحيد وعداً بالجزاء ووعيداً بالعذاب، أصليْن لا بكيفية، كما سيأتي في كتاب البيان.

إن كل ما سبق من القواعد يخوّل الحديث عن **قيوم الأسماء** من حيث هو وحي آخر غلّف بعبارة التفسير، وليس منه في شيء، إن هي إلا بداية. وإن وظيفة الفواتح إعلان المجمل، وإلقاء العموم، بما يناسب ظرف الدعوة واستعداد النَّاسخ، وحالة المعارض، ووضع السنن. حتى لا ترتد الكلمة المقدّسة على عقبيها، ويختلّ مصيرها.

إن هذا التقدير المحكم هو الذي وصل بين التفسير لسورة يوسف واستصفاء هذه السورة القرآنية إطاراً رمزيّاً لنظم شبه وحي سيجلي معالمه وأصوله كتاب «**البيان**» اللاحق، وفيه من التوحيد والتّشريع ما يلجىء إلى النظر في تطوّر البابية من القيوم إلى البيان، والاهتمام بموقف البيان من القرآن، في آن واحد.

* * *

(140) D. Mac. Eoin, art, Bayàn in Encyclopaedia Iranica, New york 1989, III, 878.

يُطلَق على جميع كتب الباب مصطلح «**البيان**»[141] إقراراً بأنه وحي وسمّي «**البيان**» مثلما سمّي الوحي المحمدي القرآن والفرقان. إلاّ أن الباب كتب بيانين «**البيان الفارسي**» و«**البيان العربي**» وذلك في الطور الأخير من حياته، بين شهر مارس 1847م وشهر جويلية 1850م في سجنه بماه كو وشهريق. وتعتبر هذه الفترة من أخطر الأطوار التي ظهرت فيها عقائد الباب وتشريعاته مكتملة. ففي آخر مقامه بماه كو بعث برسالة إلى ملاّ شيخ علي تُرْشيزي يُعلن فيها أنه هو الإمام المستتر نفسه، وأن رجعته قد حانت، وأنَّ شريعة أخرى آتية لتنسخ الشريعة الإسلامية. ويبدو أن كان أثر لهذه الرسالة في جمع أنصار الباب في مؤتمر بدشت في صائفة 1848م.

وبالفعل فإنه لا يمكن فهم البيانَيْن الفارسي والعربي بمعزل عن العقائد التي ظهرت في مؤتمر بدشت، وما نسب خاصة إلى قرّة العين من المقالات[142].

ولعل أهم سؤال لا يسع الباحث مجانبته أو إغفاله هو:

هل يمثّل البيانان الفارسي والعربي إعلاناً لديانة بابية جديدة تستقل حقيقة عن الإسلام وتنسخ شريعته؟

إلا أن الإشكالية التي نزلنا فيها بحثنا هي إشكالية الوحي، وتقتضي بالضرورة أن نجيب عن علاقة البيانين بالقرآن والإسلام، ولكن ذلك في مرحلة لاحقة، لوُجوب النظر في **ما يتقوّم به** «**وحي البيان**» أصلاً.

لقد أملى الباب «البيان الفارسي» على كاتبه سيّد حسين يزدي أحد حروف الحيّ كما سبق أن أشرنا. وقسّمه الباب إلى تسعة عشر واحداً في كلّ واحد تسعة عشر باباً، وهو نفس التقسيم الذي جرى عليه في البيان العربي. ويذكر السيد عبد الرزاق الحسني، وهو أوّل من عرض للعقائد البابية من العرب،

(141) حول مؤتمر بدشت راجع تاريخ نبيل زرندي، ص ص 229 ـ 239.

(142) راجع الحسني، البابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم، ص 81.

وأول من نشر كتاب البيان العربي، بعد أن استنسخه من الحاج محمود القصابجي رئيس المحفل البهائي في العراق في أيار سنة 1933م[143]. يقول:

«وضع الباب كتاب البيان العربي - ومثله البيان الفارسي - ورتّبهما على تسعة عشر واحداً وقسّم كل واحد إلى تسعة عشر باباً، فتكون أبواب كل من هذين الكتابين بحساب الجمل الأبجدية ثلاثمائة وواحداً وستين بابا. وهذا العدد ينطبق على مجموع أعداد حروف كلمة (كل شيء) وقد خصّ الواحد الأول في كل من الكتابين بنفسه والثمانية عشر واحداً المتباقية لكبار أصحابه لكل منهم واحداً، ولما كان حاصل جمع الأعداد حروف (حي) إذا استخرجت بحساب الجمل ثمانية عشر فقد سمّى أصحابه المشار إليهم (حروف حي)»[144].

إلا أن الباب لم يؤلف سوى أحد عشر واحداً في كل واحد تسعة عشر باباً من البيان العربي؛ في حين ألف من البيان الفارسي تسعة آحاد يتضمن كل منها تسعة عشر باباً إلا الواحد الأخير فإنه يتضمن عشرة أبواب. ويروى أن البقية سيتمّمها من بعده من **يظهره الله**[145] ويظنّ البابيون وهم من أتباع **صبحي أزل** أن **«متمّم البيان»**[146] هو بالفعل بقية البيان الذي نزل على الشيرازي، في حين يعتقد البهائيون أن كتاب **الإيقان**[147] هو متمّم البيان البابي.

فإذا اعتبرنا البيان وحياً، فإن التوقف عن الإتمام يقرّر **استمرار الوحي** ولربّما النبوة أيضاً، وهو ما نبحثه في مقامه.

وعلى الرغم من خطورة «البيان الفارسي» فإن اهتمامنا يقتصر في هذا الباب على كتاب البيان العربي لالتزامنا بإشكالية «الوحي الآخر» القائمة أساساً

---

(143) راجع نفسه ص 34؛ الهامش 1.

(144) راجع الحسني، المرجع المذكور، ص 34، الهامش 1، أيضاً ماك أوين (D. Mac. Eoin)، نفسه، ص 84.

(145) نشر بتهران دون تاريخ ذكره ماك أوين (D. Mac. Eoin)، نفسه، ص 84، الهامش عدد 25.

(146) نشر بالقاهرة سنة 1352هـ/ 1933م حول الأزلية راجع هذا البحث.

(147) راجع: Shoghi Effendi, God Passes By, Wilmette, Illinois 1944, p.138.

على المقارنة بإعجاز القرآن وبيانه، وكلّ ذلك في لسان عربي. ويعزّ أن نظفر بنتائج مهمة إذا ما نحن عوّلنا على البيان الفارسي أو حتى ترجمته إلى اللسان الفرنسي أو الانكليزي.

ومع ذلك يبقى البيان الفارسي مهمّاً للغاية في استخراج القرائن الدالة على نسخ الباب للشريعة الإسلامية وتأسيس أحكام أخرى خاصة بأتباعه. والعلاقة - في النهاية - متينة بين البيانيْن إلى حد أن غوبينو (Gobineau) وبراون (Browne) قد ذهبا مثل غيرهما إلى أن البيان الفارسي تفسير للبيان العربي وهو رأي ردّه. ماك. أوين (D. Mac. Eoin) بصرامة[148].

يتضمن كتاب البيان العربي تلك القواعد الثلاث التي تخول الحديث عن «وحي آخر» ففي الكثير من «**أبوابه**» (بمعنى الآية، والواحد بمعنى السورة) إشارة صريحة إلى «أن الله قد أنزل هذا الكتاب على الباب، تماماً كما ظهر في **قيوم الأسماء**. وهذه أولى القرائن على اعتبار نص البيان نصاً مقدّساً في نظر صاحبه.

«بسم الله الأمنع الأقدس. إنني أنا الله لا إله إلا أنا وإن ما دوني خلقي. قل أن يا خلقي إياي فاعبدون. قد خلقتك ورزقتك وأمنتك وأحببتك وبعثتك وجعلتك مظهر نفسي لتتلوّن من عندي آياتي، ولتدعون كل من خلقته إلى ديني هذا صراط عزّ منيع (. .) وجعلتك الأول والآخر والظاهر والباطن وإنّا كنا عالمين. وما بعث على دين إلاّ إيّاك وما نزّل من كتاب إلاّ عليك (. .) وإنّما البيان حجّتنا على كل شيء يعجز عن آياته كل العالمين، ذلك كلّ آياتنا من قبل ومن بعد مثل أنك أنت حينئذ كل حجتنا ندخل من نشاء في جنات قدس عظيم»[149].

(148) راجع: Gobineau, Religions et Philosophies dans l'Asie Centrale. Paris 1865, 10e ed. 1957, p.279 - 80; Browne, The Babis of Persai I, Sketch of their History and Personal Experiences amongst them in J.O.R.A.S, 21 (1889), p510; D. Mac. Eoin, the Sources.. p85.

(149) راجع كتاب البيان العربي ضمن الحسني، البابيون والبهائيون، الواحد الأول، ص 82

وفي هذه الشهادة إقرار بمبدإ الاصطفاء والاجتباء ومبدإ التكليف بالرسالة فضلاً عن اجتماع السابق واللاحق والباطن والظاهر فيه، وهذا القسم الأخير ما يخرج عن مفهوم النبوة إلى مفهوم الإمامة المستمرة بالتجليات والظهورات. ولئن كنا لا نجد صعوبة في أن يكون الباب هو الأول والآخر على مقالة بهاء الله التي ذكرناها في مسألة ختم النبوة، فإن الجمع بين الظاهر والباطن هو الذي يدخل بالباب إلى **مشارف الألوهية** دون أن نجرؤ على القطع بذلك. وتحقيقه أن الباب هو المقام والمحل، وهو الصورة المشهودة، واللسان الناطق، وهو المبين بالعبارة الناشئة، والكلمة السائرة لأسرار الحكمة وبواطنها، وهو إذ يفعل شديد الاتّصال بالباطن، مكين الثبوت فيه، حتى إنه لا يبيّن إلا على قدر الحاجة، فكان الباب من ثمّ باباً إلى الله، ظاهره إلى الناس و«قفاه» إلى الباطن بذلك يكون جامعاً للباطن والظاهر.

جاء في كتاب الإيقان أيضاً:

«وإذا ما سمع من المظاهر الجامعة إني أنا الله [وهو أصرح من قوله في البيان: «وجعلتك مظهر نفسي»]، فهو حق ولا ريب فيه. إذ قد ثبت مراراً أن بظهورهم وبصفاتهم وأسمائهم يظهر في الأرض، ظهور الله، وأنتم الله، وصفة الله ولهذا يقول: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ (الأنفال: 8/ 17) وكذلك يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ (الفتح: 48/ 10)[150] وسنعرض لهذا بالتفصيل في فصل النبوات والإماميات.

وهو ما يُناسب تماماً قول البيان في الباب السابع من الواحد الثالث:

«لم يدركني خلقي ليراني وكلما نزلتُ من ذكر لقائي ذلك إياك في أخريك وأوليك قل ذلك أعظم الجنّات إن أنتم بعد العرفان تدركون».

وستر من لاحق إلى المصدر ب «البيان»، وإلى الواحد برقم روماني، وإلى الباب برقم عربي، مثلاً الواحد الثاني الباب I/II:I.

(150) راجع كتاب الإيقان، ص 84.

ويتجلى الاصطفاء أكثر في خلق الباب من جوهر الأشياء، ليس له كفو ولا عدلٌ وهو من ثم فوق كل الخلق، إن هو إلا آية من آيات الله، ودليل لخلقه وحجَّة عليهم بكلمته.

«وإنّك واحدٌ ما خلقتُ لك من كفو ولا عدل ولا شبه ولا قرين ولا مثال، كذلك أخلق ما أشاء وإنني أنا القادر العلاّم. ثم في الرابع قد خلقتك جوهر كل شيء في هيكل الإنسان، وجعلتُ كل ذات هيكل عبد رق لمن نظهرنه، قل إني أولى بكم من أنفسكم إليكم أن يا عبيدي إلى موليكم تنظرون»[151].

وكذلك جعل الله للباب مقامين، هو مقام الله من ناحية، وهو مقام العبد ثانياً، ينطق عنه في الأول، ويعبده في الثاني[152].

وإذا فوّض القرآن تأويل الآيات عند الإشكال إلى الله[153] فإن الباب قد أحاط بعلم البيان ولا يسع أحداً أن يفسر حرفاً منه إلا كما أنشأ الباب؛ كذلك قضى الله في وحيه: «.. ثم في الثاني لم يحط بعلم البيان إلاّ إياك في أخريك ثم أولئك [المقصود أولاك] (..) ثم في الثالث ما أذنت أحداً أن يفسّر إلا بما فسّرت قل كل الخير يرجع إليَّ ودون ذلك إلى حروف الحي ذلك علم البيان إن أنتم تعلمون..»[154].

إن هذه الصفات التي أطلقها كتاب البيان على علي محمد الشيرازي تخرج به عن مقام النبوة، وتسمو به عن الدرجة التي كانت لمحمد، وتجمع له

---

(151) البيان IV/ 3 ـ 4.

(152) جاء في البيان: «إنني أنا الله لا إله إلا أنا الأعظم. قد خلقتك وجعلت لك مقامين بهذا: مقام لن يرى فيه إلاّ إياي، ومن هذا تنطق عنّي على أنني أنا الله لا إله إلاّ ربّ العالمين. ومن هذا تسبّحني وتحمد لي وتوحّدني وتعبدني ولتكونن لي من الساجدين». راجع البيان: IV/ 1.

(153) راجع آل عمران: 3/ 7.

(154) راجع البيان: II/ 2 ـ 3.

بين مقام النبوة والإمامة معاً وهو مقام دقيق للغاية لأنه يبلغ بصاحبه مرتبة أن يكون **ظهوراً لله**، وهذا ما لا يسعُ النبي كونُه.

إن الغاية من السموّ بالباب هي الإعلان عن سموّ ما ينادى به، ورفعة الرسالة التي كلّف بأدائها، وجلالة المقام الذي يتجلى به، وهو إذ يبلغ إلى الناس هذه الكلمة فإنما يؤدي عن الله ما يجب إلى خلقه، وكأنه حديث الله إلى عباده لطفاً بهم وهدياً لضُلاّلهم. بهذا كله يتأسس سندٌ ثابتٌ للوحي.

إلا أن في كتاب «**البيان**» أسّاً آخر يقضي بأن هذا النص وحيٌ، وهو نظمه على **مثال القرآن**، ولئن سبق أن عرفنا بالغاية من تقسيمه إلى آحاد وأبواب فإننا لا نرى بأساً من مراجعة ذلك للزيادة على ما قال الحسني دون نفيه، لعلم الرجل بأقوال البابية واتّصاله بعلماء البهائية أكثر منا.

جاء في كتاب البيان نفسه أن الغاية من ترتيبه على ذلك النحو تكوينه على **عدد الأيام**، وكأن الآية باب إلى اليوم، الذي يمثل بالتراكم طريقاً إلى الله، فعدد الأشهر عند الباب 19 في كل شهر 19 يوماً، وكذلك بناء «**البيان**».

«وإنا قد جعلنا أبواب الدين عند كل شيء مثل عدد الحول لكل يوم باباً ليدخلن كلّ شيء في جنة الأعلى وليكونن في كل عدد واحد ذكر حرف من حروف الأولى لله رب السموات والأرض ورب كل شيء، رب ما يرى ولا يرى رب العالمين، وإنا قد فرضنا في باب الأول ما قد شهد الله على نفسه على أنه لا إله إلا هو رب كل شيء وإن ما دونه خلق له عابدون»[155].

ويلفت انتباهنا من جهة أخرى عبارتا «**الواحد**» و«**الباب**» مُقابلاً صريحاً للإصحاح والآية في الكتاب المقدس، وكذلك للسورة والآية في القرآن. وكثيراً ما نجد في نص البيان حديثاً عن «آياته» وفي البيان حجَّتنا على كل شيء يعجز عن **آياته كل العالمين**»[156]؛ ونظنّ أن الغاية من ذلك مزيد الإلحاح على

(155) البيان: **الواحد** الأول، ص 82.

(156) نفسه: نفس الموضع.

الوحدانية مقصداً نهائيّاً، وعلى الباب طريقاً إليه وتجلياً أو آية. وفي ذلك خلاصة النظرة البابية.

وفي البيان أيضاً إحالة صريحة على **القرآن**، فكأنه نشأ من رَحِمه أصلاً حين اتسم بمصطلح قرآني جاء صفة للوحي المحمّدي والفرقان: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾[157].

ثم إن في نظم البيان ما لا يخرج عن ثلاثة نماذج: أوّلها ما ماثل القرآن بالتمام في العبارة والصياغة؛ وثانيها ما شابهه ببناء آية على نواة قرآنية؛ وثالثها ما جاء على أسلوب القرآن وإيقاعه دون عبارته، فأوهم كل ذلك بأن نص البيان وحي. ولولا أن كان النص البياني ناشئاً في السنّة القرآنية والشيعية معاً، ما كان لهذا الإيهام بالقداسة والوحي أن يتحقق.

جاء في «**وحي الباب**» من عبارة القرآن وآياته التامّة قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ...﴾[158].

وبدت النواة القرآنية، جليّة في الكثير من أبواب الآحاد، ممّا يحقق الارتفاع بنص البيان إلى مرتبة الوحي المنزل، والكلام المقدّس:

«**كل شيء هالك إلا وجه ذكر اسم ربك ذي السلطة والاقتدار..**»[159].
فأصل الآية راجع إلى القرآن، وعلى هذه النواة أسّس البيان كل الباب الثالث، فأجرى الكلام مجرى السياق القرآني، حتى بان بمنزلة الوحي.

ويُعتبَر النموذج الثالث أعمّ في البيان حين كان النظم على أسلوب القرآن دون ضرورة الالتزام بالعبارة والنص[160]. ونعمد في ما يلي إلى ذكر شاهد

---

(157) آل عمران: 3/ 138؛ راجع في معنى البيان ومناقشته:
Browne, A catalogue and Description of 27 Bàbi Manuscripts; in JORAS - 24 (1892), pp.452 - 453.

(158) راجع البيان: II/ 4؛ وهي من القرآن: الأنعام: 6/ 38.

(159) راجع نفسه: VIII/ 3.

(160) نحن الآن بصدد الإعداد لبحث لاحق مستقل في المعارضات الحديثة للقرآن، نعرض =

مطوّل للوقوف على قرينة الإيهام بصفة الوحي والقداسة في نص البيان.

بسم الله الأمنع الأقدس

«إنني أنا الله لا إله إلا أنا الأسلط الأسلط. وإن لي ملك السماوات والأرض وما بينهما وما كان لي يرجع إليَّ في أخريك وأوليك قل عزّ كل أرض لمن نظهره أنتم يوم ظهوره إليه لتردّون. ولو كان بيت أنفسكم فإنكم إن صبرتم يجعل كل ناراً أن يا عبادي فاتقون. وإن بيوت الملوك له وإن يصلي أحد فيها فعليه أن يصدّق إلى المساكين مثقال فضَّة ألا وأنتم من شهداء البيان في غروب الشمس تأذنون. يسكن فيها من يؤذن حينئذ أن يؤذن. قل أنتم في مجالس العزّ مكان تسعة عشر نفس تخلون لعلكم يوم الظهور عليهم لا تقدمون ذلك إذا وسع وإلا واحداً يكفيكم لعلكم بذلك يوم الظهور لتنجون لا مثل يومئذ تقومون عند ذكري وأنتم علي تحكمون ولا تستحيون. ذلك واحد الأول ثم أنتم في الثاني أن يا أولي الطب اتقوا الله أنتم بالآلاء والنَّعْماء التي خلقت لله تداوون وأنتم المرضى أن يا عبادي لتزورون. وإن يكن عند أحد خط لم يكن له عدل فليكتب ألف بيت فليوصين به فإنا كنا إليه ناظرين»[161].

ليس في هذين البابين من الواحد التاسع من عميق التعاليم الاعتقادية، ولا من طريف التشريع، ولسنا نرى فيه سوى جانب الإيقاع بفعل النظم على أسلوب القرآن وبنية آياته، وهو ما يوهم بجوّ قدسيّ كما قُلنا.

ونميل في النهاية إلى أن صفة الوحي قد اكتسبها **«البيان»** بتلك القواعد الثلاث مجتمعة، بالتَّنصيص على أنه من كلام الله إلى الباب؛ وإعلانه عن فضل الباب وصدقه ورفعة مقامه، والنظم على مثال القرآن، واتّخاذه من الوحي المحمّدي نواة صريحة أو خفيَّة في كامل أبواب الآحاد.

= فيه بالتفصيل للآيات البابية ومقابلها في القرآن للوقوف على التماثل والتشابه والاختلاف وتحديد النواة القرآنية وعقيدة الباب بعد التصرّف فيها وإحلالها في سياقات مختلفة.

(161) راجع البيان: IX/1 ـ 2.

ولسنا نبالغ إن قلنا: إن القرآن بتمامه ثاوٍ في هيكل «**البيان**» إن بالعبارة الصريحة أو بصفة نظمه، وبنيته الإيقاعية. وهو من ثم نص ناشىء في الثقافة العربية الإسلامية لا في الفارسية، إلا في بعض الأقوال المتّصلة بالإمامة، والظهورات.

وإنما هذه وسائط إلى تبليغ عقيدة، وشرح رسالة كلّف بها البابُ وبات المؤمن بها ناجياً والكافر خاسراً. فأي توحيد يعرض البيان؟ وهل في هذا **الوحي الجديد استحضار للتوحيد القرآني**؟

إن أهم مرجع يستند إليه «البيان» أنه ليس تفسيراً لسورة قرآنية كما هو «**قيوم الأسماء**» وإن سمّي أيضاً أحسن القصص[162]. ويمثل هذا تطوّراً هاماً في الوحي البابي. وليس «**البيان**» أيضاً أدعية تضرّع بها الباب إلى الله وناجاه كما اعتبرت **الصحيفة المخزونة** وإن نص الباب على أنها من وحي الله المنزل عليه. وبهذا يتّضح «**البيان**» الصيغة النهائية للوحي البابي، نشأ في المحضن القرآني، وتراءى كأنه تفسير في المبدإ ثم انسلخ على التّدريج حتى استقام وحياً **مستقلاً**. وهنا حد النظر في التوحيد البابي، هل كان بالفعل قائماً بذاته مستقلاً؟ ثم هل أعلن الباب معارضته للقرآن وإعجاز بيانه؟

1 - تصدّرت كل الآحاد في «**البيان**» ببسْملة واحدة هي: «بسم الله الأمنع الأقدس». في حين كانت جميع السّور في «**الصحيفة المخزونة**» على الأقل مصدرة بالبسملة القرآنية. ولم نقف في كامل البيان على صفة الرحيم للذّات الإلهية في حين وردت في الرحمان آيات كثيرة (III/ 9، 12؛ VIII/ 3) والظاهر أننا لا نجد في القرآن صفتي الأمنع والأقدس بهذا الاشتقاق.

2 - يبدأ كل واحد بنواة توحيدية ثابتة تضاف إليها صفتان تَسِمان الواحد من ناحية وتميزانه عن غيره من ناحية ثانية، وشذّ عن هذه القاعدة الواحد الثاني فقط.

(162) والعبارة قرآنية: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ﴾ (يوسف: 12/ 3).

وتلك النواة الثابتة هي: «**إنني أنا الله لا إله إلا أنا**» جاءت بلا وصف في الآحاد الثلاثة الأولى، وتبعتها آية من جنسها في التوحيد وإنشاء الخلق في حين أضيف إليها: **الأعظم الأعظم** في الواحد الرابع؛ **والأقدم الأقدم** في الواحد الخامس؛ **والأغيث الأغيث** في الواحد السادس؛ **والأعدل الأعدل** في الواحد السابع؛ **والأظهر الأظهر** في الواحد الثامن؛ **والأسلط الأسلط** في الواحد التاسع؛ **والأكمل الأكمل** في الواحد العاشر؛ **والأثبت الأثبت** في الواحد الحادي عشر. وتمثل هذه الفواتح صفات الذات الإلهية المتجلي بها الله في عقيدة التوحيد البابي. ولسنا نجد إجابة في تعليل البدء بها على وجه الخصوص وفي سائر البيان صفات أخرى من جنسها كقوله في الباب الحادي عشر: «**ولتستغفرنَّ الله الذي لا إله إلاّ هو المهيمن القيوم**»[163].

3 - إن توحيد الله في البيان يقوم على ثلاث ركائز مطّردة لا يخلو منها واحدٌ تقريباً وهي فردانية الله وخلقه؛ وتثبيت الباب بالكلمة، وإظهاره بالآية؛ والشهادة على «**من يظهره الله**» القائم. وبهذه الثلاثية يتم الإيمان والقسم.

تساعد هذه الملاحظات على فهم بنية نصّ تمحّض بتمامه **للتوحيد**، وما زاد من الصفات المذكورة فإنّما كان خادماً ومؤكّداً. ويهمّنا من كل الصفات الواردة في الذات الإلهية[164] ثلاث تحيل على العقيدة البابية بتمامها: أولاها أنه الخالق؛ والثانية أنه القادر على كل شيء؛ والثالثة أنه المحاسب للناس بأعمالهم في الآخرة.

ففي الأولى: «شهد الله على نفسه لا إله إلا هو ربّ كل شيء وإن ما دونه خلق له عابدون»[165]؛ وفي الثانية هو: «الله الذي لا إله إلا هو الحق

---

(163) راجع البيان: XI/ 6.

(164) تبدو هذه الصّفات موافقة لصفات الله في القرآن وكذلك لصفات الربّ في الكتب السماوية.

(165) البيان: الواحد الأول، ص 82.

العالم القادر له الأسماء الحُسنَى يسجد له من في السماوات والأرض وما بينهما وهو العزيز المحبوب»[166].

وفي الثالثة: «أنتم يوم القيامة إذا سمعتم حكم كل شيء هالك إلا وجه ذكر اسم ربك ذي السلطة والاقتدار تحضرن بين يدي الله ثم بين أيدي الحيّ ثم تستغفرون الله ربّكم الرحمان ثم إلى الله تتوبون»[167].

وفي هذه الصفات إشارة إلى أن التوحيد جامع للتكوين والقدرة والعلم والمَعَادِ، وهو ما يدفع إلى النظر في مسؤولية الإنسان، ووجه التقدير، وصفة الجزاء، وهذه كلها أعراض سنطرقها في فصولها المناسبة. وإنما كانت غايتنا من هذا الإلماع أن نشير إلى وجود **رؤية متكاملة** في عقيدة التوحيد عند الباب.

فإذا مِلْنا إلى البحث في صفات الله كلّها رأيناها ولا تخرج في التصور العام للربوبية عن أسماء الله المشهورة بين الإسلاميين؛ ويُعتبر الباب التاسع من الواحد الثالث آية جامعة تُغني عن كل تفصيل؛ وتذكر بآية الكرسي القرآنية.

«شهد الله أنه لا إله إلا هو الرحمان رب الكرسي المنيع. الله لا إله إلا هو المهيمن القيوم. الله الذي لا إله إلا هو السلطان القاهر الظاهر الفرد الممتنع له الأسماء الحُسنى له ما في السماوات والأرض وما بينهما، وقل سبحان الله عما أنتم تشيرون»[168].

ويزداد الشبه بين صورة الله في البيان وصفاته في القرآن حتى لكأن الآية الواحدة يستصفيها وحي الباب من الوحي المحمّدي: «إني لا أسئل عمّا أفعل، وكلٌّ عن توحيدي ومن نظره يسألون»[169].

يمكن الإقرار - بعد هذا - بأن التوحيد في كتاب **البيان** لم يتطوّر عما ظهر

---

(166) راجع البيان: II I/ 9.

(167) راجع البيان VIII/ 3؛ راجع أيضاً البيان: IV/ 14.

(168) راجع البيان: III/ 9.

(169) راجع البيان IV/ 6.

في كتاب **قيوم الأسماء** أو في **الصحيفة المخزونة**، وهما من أوائل الوحي على الباب؛ بل إننا لا نجد ـ في الجوهر ـ اختلافاً أساسياً بين التوحيد البابي والتوحيد القرآني إلا في جانبين مهمّين: في **مسألة الباب، وقضية من يظهره الله** وهما من توابع تنزيه الذات الإلهية بالفردانية والصمدانية. أما مسألة الباب فتتصل بالنبوة من طرف، وتفارقها من أطراف كثيرة؛ ولئن أفردنا لهذا المشغل الفصل القادم فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى طرق الاتصال وهو أن يقوم الباب بتمام وظيفة النبي من تلقي الوحي وتبليغ الرسالة والشهادة على الناس لتكون عليهم الحجّة.

أمَّا من **يظهره الله**، فهو مصطلح **بابيّ بامتياز**، لم يغب في «**قيوم الأسماء**». وهو ما يدلّ ـ في نظرنا ـ على ثبوت المقالة **المهدوية** في الوحي البابي. وبهذه المقالة تحتجّ البهائية على ظهور البهاء وشريعته، وتكملة **البيان بالإيقان**.

ولكن، إن كان التوحيد في البيان هو تماماً كالتوحيد في قيوم الأسماء فترى ما الحاجة إلى الثاني؟ وإذا نصّ **قيوم الأسماء** على أنه معجز مع ادّعاء تفسير سورة يوسف فأي موقف أبدى البيان العربي على الأقل من القرآن ولم يعلن البتّة أنه تفسير لإحدى سُوَره؟

كانت الحاجة إلى البيان باللسانين العربي والفارسي مزدوجة: **أولاهما**: أنه يمثل تطوراً من النشأة الإسلامية القرآنية إلى تأسيس وحي بالمعنى التام للكلمة. وذلك على الرغم ممّا قلنا في القيوم من أنه تفسير بالمعنى الرمزي وأنه في الحقيقة وحيّ أو على الأقل شبهُ وحي أو مشروع وحي، لم يجرؤ الباب على إعلان صفته الاستقلالية.

والحاجة الثانية: أن البيان أسّس شريعة تُعتبَر **بالفعل نسخاً للشريعة الإسلامية**. وبذا اكتمل الوحي البابي في البيان فكانت عقيدة في التوحيد لم تختلف في جوهرها عما جاء في **قيوم الأسماء**، ولم تختلف عموماً صورة الله في الوحييْن عن صورته في القرآن إلا في جانبين أشرنا إليهما بما يكفي وهما: **الباب ومن يظهره الله**.

ورغم ذلك يعتبر البيان نسخاً لقيوم الأسماء نصّ عليه الباب في البيان:

«فلتمحون كلما كتبتم ولتستدلن بالبيان وما أنتم في ظلّه تنشئون»[170].

والسبب في هذا النسخ أن البيان أبطل أن يكون الباب **مفسّراً للقرآن**. ثم أن البيان وضع شريعة جديدة فأجرى بها العقيدة مجرى الاجتماع، وعلّق بها المناكح والمواريث وسائر السلوك والقوانين والقيم، بل كل فهم للأفعال والمعاد، فوضع إلى جانب رؤية الإسلام وغيرها مما يُنسب إلى سائر العقائد، رؤيته هو، وانسلخ عن الكل بهوية مفردة.

ولما كان أمر البيان بمثل هذه الخطورة فإنه نزل باللسانين إقامة للحجة على الناس، فلا يتعلّل الفارسي بجهل العربية ولا العكس.

«أذن في البيان أن يكونن كلما نزل فيه عربيّاً عند الذين يستطيعون أن يفهمون وأن يفسّرن أحداً فارسياً. أذن في الكتاب للذين هم كلمات البيان لا يدركون ولا تفسرن الله بالحق ولا تجعلن الفارسي عربيّاً إلا بالحق ولتملكن كلكم أجمعون بيان عربي محبوب وبيان فارسي للذين لا يستطيعون ما نزل الله يدركون وأن على ما نزل عند الشهداء أنتم كأعينهم تحفظون ثمّ إلى من يظهر الله لتبلغون»[171].

أما موقف البيان من القرآن فهو واضح من خلال مسألة الإعجاز من ناحية والتنصيص على فضل البيان ائتساءً بفضل الآخر على المتقدم. ويتجلّى الإعجاز في ما تضمّنته من شتى الأصناف:

«قد نزلتُ البيان وجعلته حجّة من لدنّا على العالمين. فيه ما لم يكن له كفو ذلك آيات الله قل كلّ عنها يعجزون. فيه ما لم يكن له عدل ذلك ما أنتم به تدعون. فيه ما لم يكن له شبه ذلك ما كنّا فيه لمفسرين. ذلك الألف بين الباءين أنتم بالباب تدركون. فيه ما لم يكن له قرين ذلك جوهر العلم والحكمة

---

(170) راجع البيان VI/ 6.

(171) راجع البيان: XI/ 10.

أنتم به تجيبون، فيه ما لم يكن له مثل ذلك ذلك ما ينطق به الفارسيون وأنتم في الواحد لتنظمون»[172].

لهذا كان فضل البيان قائماً على سائر الكتب السابقة، ولا مُنازع في ذلك لأن فضل القرآن على سوابقه معلوم. ولكن إلام يرجع هذا الفضل؟ أهو بسبب ما أصاب الإنجيل والتوراة من **«تحريف»** كما نصّ القرآن؟ لا يجيب البيان ويكتفي في الإشارة بذكر خير البيان لتأخره.

«ما ينزل عليك في أخريك أعظم عمّا نزلنا عليك في أوليك فكن من الشاكرين وإن فضل ما نزلنا عليك على ما نزلنا عليك من قبل كفضل القرآن على الإنجيل ذلك فضل محمد على عيسى قل أيا عبادي ظهوري في أخراي تنتظرون»[173].

وفي هذه الآية إشارة أيضاً إلى نسخ **قيوم الأسماء** وسائر الوحي المتقدّم بالبيان. وإن هذا النسخ لا تتضح كل خطورته إلا بما أبان الوحي البابي في البيان من أحكام وتشريع ومن المفيد، في ظنّنا، أن نعرض لأهم الأحكام التي فيها تجديد وتميّز حتى تتجلى صورة الوحي كاملة، ونقنع أيضاً بأن البابية بهذا **«الوحي الآخر»** الذي تدّعيه وإليه تنسب تحدث مشروع ديانة ستكون بعد سنوات من إعدام الباب محضناً لنشأة **الأزلية** من ناحية **والبهائية**[174] بكتابيْها الإيقان والأقدس.

ما هي تلك الشريعة التي نصّ عليها **«البيان»**؟

جاء في البيان تحديد للمواقيت شهوراً وأيّاماً، فأقيمت السنة على تسعة عشر شهراً وكذا الشهر على تسعة عشر يوماً. ويمثل هذا التشريع تأسيساً لمبدإ **تاريخ الفرقة** وديانتها الجديدة. وسيكون لهذا التوقيت أثر في أداء العبادات

---

(172) راجع البيان: I/VI.

(173) راجع نفسه: III/ 4.

(174) حول الأزلية والبهائية بداية هذا البحث.

والأعياد معاً، بل سيكون أثره أشد في كل حياة الأتباع لتعلّقها **بالتقويم البهائي**.

يبدأ التقويم البابي البهائي بالسنة التي أعلن فيها الباب دعوته: 1260هـ/ 1844م والسنة عند الباب شمسية لا قمرية، وتضمّ الأشهر التالية سماها الباب بأسماء الله.

1	شهر البهاء	21 آذار	مارس
2	شهر الجلال	9 نيسان	أفريل
3	شهر الجمال	20 نيسان	أفريل
4	شهر العظمة	17 أيار	ماي
5	شهر النور	5 حزيران	جوان
6	شهر الرحمة	24 حزيران	جوان
7	شهر الكلمات	13 تموز	جويلية
8	شهر الكمال	1 آب	أوت
9	شهر الأسماء	20 آب	أوت
10	شهر العزة	8 أيلول	سبتمبر
11	شهر المشيئة	27 أيلول	سبتمبر
12	شهر العلم	16 تشرين 1	أكتوبر
13	شهر القدرة	4 تشرين 2	نوفمبر
14	شهر القول	23 تشرين 2	نوفمبر
15	شهر المسائل	12 كانون 1	ديسمبر
16	شهر الشرف	31 كانون 1	ديسمبر
17	شهر السلطان	19 كانون 2	جانفي
18	شهر الملك	7 شباط	فيفري
أيام الهاء: 4 أو 5 زائدة: من 26 شباط ـ فيفري إلى 1 آذار ـ مارس			
19	شهر العلا	2 آذار	مارس[175]

(175) راجع. ج. أسلمنت منتخبات من كتاب بهاء الله والعصر الجديد. مقدمة لدراسة =

أما الأيام البابية فهي:

يوم الأحد	يوم الجمال
يوم الاثنين	يوم الكمال
يوم الثلاثاء	يوم الفضال
يوم الأربعاء	يوم العدال
يوم الخميس	يوم الاستجلال
يوم الجمعة	يوم الاستقلال
يوم السبت	يوم الجلال(176)

وبهذا التقويم تؤسس البابية بداية تاريخ أو عهد تتميّز به عن التاريخ الإسلامي، ولم تكن هذه الفرقة بما فعلت شاذة عن كل حركة وجدت شيئاً من السيادة وأسست لها كياناً.

وتتجلّى تشريعات الباب في العبادات دالة على استقلال حقيقي عن الإسلام والتشيّع منه ولئن جاءت بعض الأحكام مبثوثة في غالب الآحاد فإن جلّها قد ورد في الخامس والثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر منها.

ومجملها أن الباب كلّف أتباعه في البيان بالصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد. وهي في الظاهر دعائم الإسلام كما ورد في الحديث المنسوب إلى الرسول محمد إلا أن أحكام هذه العبادات مباينة للغاية لما جاء في الفقه الإسلامي وحتى في المنصوص القرآني.

= الدين البهائي. ط1. ترجمة عن الطبعة الانجليزية الثالثة المنقحة الصادرة عن مؤسسة النشر البهائية في ويلمت، الينوي 1970. طبعت هذه الترجمة بمعرفة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين في شمال شرقي أفريقيا أديس أبابا ـ الحبشة، بيروت 1972، ص 195 ـ 196.

(176) راجع .Browne, Selections. p.81

ويشير م. مومن (M.Momen) إلى أن البهاء قد استغنى عن هذا، ويحيل على كتاب الأقدس، 43 ـ 46.

وقد عرض براون (Browne)[177] و س. ج. ولسون (S.G. Wilson)[178]، لهذه العبادات بما يغني عن الإعادة. وقد علّق سميث (P. Smith) على أهمية نسخ البيان للشريعة الإسلامية وتحوير الباب للطهارة في الرؤية الشيعيّة[179].

ويكفي أن نمثّل لذلك للوقوف على خطورة التشريع البابي من البيان العربي نفسه. جاء في الأذان للصّلاة:

«قلت جعلن من أول ليلكم إلى آخر نهاركم خمس قسمة، ثم عند كل قسمة لتؤذنون فلتبدئن بأول الليل، ثم في الأول تسعة عشر مرة لا إله إلا الله، ثم عدد الواحد الله أغنى لتقولون. ثم في الثاني تسعة عشرة مرة لا إله إلا الله ثم الله أعلم تقولون. ثم في الثالث تسعة عشر مرة لا إله إلا الله ثم عدد الواحد الله أحكم تقولون. ثم في الرابع تسعة عشر مرة لا إله إلا الله ثم عدد الواحد الله أملك تقولون. ثم في الخامس تسعة عشر مرة لا إله إلا الله ثم عدد الواحد الله أسلط تقولون».

أما الصلاة فلا تتجاوز كونها ذكراً، وأيّاً كان وجهها فإنها ليست بالصلوات المقررة على المسلمين[180].

«رفع عنكم الصلوات كلهن إلا من زوال إلى زوال تسعة عشر ركعة واحداً واحداً بقيام وقنوت وقعود لعلكم يوم القيامة بين يدي تقومون ثم تسجدون ثم تقنتون وتقعدون وكان في أفئدتكم من حروف الواحد آية لله ربكم لعلّكم بذلك تنجون ثم إياي فاتقون وله تسجدون»[181].

(177) راجع براون (Browne) مقدّمة نقطة الكاف ص liv - xcv.

(178) راجع: S.G. Wilson, The Bayan of the Bàb, in Princeton theological Review, 13 (1915), pp 633 - 54; D. Mac Eoin, Ninteenth Century Babi talismans, in studia Islamica, 14 (1985), pp.77 - 88.

(179) راجع، ب. سميث. (P.Smith)، الكتاب المذكور، ص 14 ـ 15.

(180) راجع البيان: XI/ 14.

(181) راجع البيان: VII/ 19.

وأما الحج فإنه إلى بيت علي محمد الشيرازي لا إلى مكة:

«يا عبادي إلى بيتي تصعدون ذلك بيت من يظهره الله ذلك بيتي فلا تشترنّ ما في حوله على قدر ما أنتم تستطيعون أن ترفعون»(182).

والمفيد من تشريع الباب في العبادات أن عدل من العبادات الإسلامية تماماً وإن لم يغيّر اسم العبادة. فلم تعد صلاة البابيين ولا صومهم ولا زكاتهم ولا حجّهم ولا جهادهم بالإسلامية البتة. ويبدو لنا أن هذه العبادات تحقق لأتباعها غايتين في نفس الوقت:

1 - التعبّد بوحي الباب بما يحقّق للأتباع أن يعيشوا «**الحالة البابية**» يوميّاً وعلى الدوام. وبذا يتحقّق عندهم وعي جديد ومتجدّد بديانة حادثة لا علاقة لها بسوابق العقائد، وفي ذلك إعلان لتمام النسخ وتطبيق له.

2 - تأسيس كيان جماعة، لها هويتها، ولها ما ينظمها من القوانين والأحكام ومن ثم كانت الحاجة إلى ما وراء العبادات من سائر الضوابط الأخلاقية والاجتماعية.

وعندئذ كانت تشريعات الباب في الأحوال الشخصية والأخلاق هامة للغاية، وفي هذا الإطار تؤدي المناكح والمواريث وأحكام القتل والقضاء فضلاً عن أحكام الأكل والشراب واللباس كلّ وظائفها الاجتماعية. وتحقّق للفرقة بعد الألفة ووثاقة الأواصر بداية سيادة أو على الأقل بعضاً من شروط السّؤدد متى كان ذلك ممكناً.

وسنبحث في كل هذه التشريعات وأصولها الثقافية عند حديثنا عن المؤمن البابي في فصل العالميات من هذا الباب لأن ذلك من شؤون الاجتماع.

يتّضح من كل ما سبق في الوحي البابي:

1 - إن الوحي البابي وحي توحيدي، تردّد فيه الباب بين الإعلان عن أنه

---

(182) راجع نفسه IV/16.

الباب إلى الإمام وأنه الإمام المنتظر القائم وأنه من يظهره الله، مثل ما ورد في آية الحج. وتطرح هذه المقالة أصول عقيدة الباب فهي في جانب إمامية شيعية، وهي في جانب آخر غالية بعقيدتها في المقام والحلول الإلهي. وبذا صاغ الباب من الثقافة الدينية بإيران خلاصة اعتقادية تدرّج فيها إلى حدّ الانسلاخ عن الإسلام والتشيع منه بنسخ الشريعة الإسلامية في البيانين العربي والفارسي معاً.

2 ـ إن الوحي البابي في كل نصوصه يكشف بالفعل عن سيرة الباب منذ عهد النّشأة إلى البحث عن سيادة، فإعلان الاستقلال والتبشير بمن يظهره الله شدّاً من أزر أتباعه وتوطيداً لنفوذ كلمته. وهذا التطوّر التاريخي للظاهرة البابية إنما يرجع إلى عوامل في إيران في القرن 19م، منها السياسي، ومنها الاقتصادي، ومنها الديني، وقد بيّنا جميعها في مسألة النشأة عندما جمعناها كلها في مقولة الاستبداد. ولو لم يكن هذا الاستبداد شديد الوطأة لما استطاعت هذه العقيدة أن تطوّر «وحيها» إلى حد الإعلان عن أحكام مستقلة، والتّصريح بديانة جديدة ستقاومها بقية الشيخيّة وكذلك علماء الشيعة.

3 ـ إن «الوحي البابي» قد اكتسب بالفعل هيئة المقدّس بقواعد أشرنا إليها وفصّلناها. لهذا نسمح لأنفسنا باستعمال: «**الوحي الآخر**» باعتباره وحياً موازياً للوحي المحمّدي، وكذلك لما تضمّنته الكتب السماوية الأخرى.

وقد هدانا البحث في مقوّمات الوحي إلى أنه لا يمكن البحث في «**وحي ـ في ـ ذاته**» بقدر ما يجب البحث «**في كلام شكله الناس وحيا**» تأسيساً لذات، وسعياً إلى سيادة. وما الاستنجاد بالقداسة إلا وجه من وجوه التشريع لدعوة حادثة ورؤية نابية.

ويكفي أن نرى لِمَ حبّب الباب في الزواج بواحدة فقط، ومنع المتعة، وعسّر الطلاق بانتظار سنة كاملة، في مجتمع شيعي الأغلبية، كان فيه الزواج

المتعدّد عامّاً، والمتعة مطّردة، والطلاق هيّناً منتشراً، لنفهم غاية الباب ومنشأ تشريعه الجديد.

ولو لم يكن هذا الأصل صالحاً لما كانت حاجة البهاء، وهو بابيّ الأصل، تماماً كما كان عيسى يهودياً، إلى تأسيس وحي آخر، وحيه هو، ومن الطريف أن نقف على تطوّر **«ما نزل عليه»** من كتاب الإيقان ذي النظرة البابية إلى كتاب «الأقدس»، من بين سائر السوابق.

* * *

يبدو ممّا سبق أن النصيرية والبابية قد سعتا إلى السيادة بتأسيس نص اعتبرتاه مقدّساً وإحداث وحي اجتهدتا في أن تُقيماه على أركان الوحي عموماً؛ ولئن سعتا معاً إلى التأسيس على مثال القرآن فأحدثتا بذلك **«إيحاءً مقدساً»** فإنهما تطورتا بهذا الوحي إلى الاستقلال عن القرآن، وخاصة عندما صاغتا رؤية توحيدية تميّزت الأولى بالغلوّ في علي بن أبي طالب والقول فيه بالربوبية واتّسمت الثانية بأن أبرزت الباب ظهوراً إلاهياً ومقاماً حلّت فيه كلمة الله. إن الوحيين الجديديْن هما في نهاية الدلالة إعلان واضحٌ عن كينونة تامة تتجاوزُ جوانبها الاعتقاد البحت إلى سائر التوابع من تصوّر للعالم والنبوات وأعمال الإنسان والمعاد.

ومثل النصيرية والبابية كمثل غيرهما من الفرق الهامشية في هذه السيرة والجرأة على تأسيس وحي جديد فالدّرزية لم تتردد في أن تعلن عن كتاب مقدس و **«وحي آخر»** ظن بعض الناس أنه مكينٌ في **رسائل الحكمة** وذهب غير أولئك إلى أنه يكمن خاصة في **«مصحف المنفرد بذاته»**؛ والقول الثاني أرجح؛ وإنما ذهب أهل الرأي الأول إلى ما قالوا لشُهرة الرسائل وشدة التكتّم على المصحف. ومع ذلك فإن عقيدة الدروز ـ فيما نعلم ـ مشتقّة من الرسائل والمصحف، وكلّ عندها بمنزلة المقدّس والوحي، خاصة ما كان عن الحاكم بأمر حمزة بن علي.

أما البهائية في العصر الحديث فإنها قد أنشأت وحيها أيضاً وادّعى البهاء

أن كتاب الإيقان إنما هو متمّمٌ لكتاب البيان، وأعلن بذلك أنه شخص **من يظهره الله الذي بشّر به عليّ محمد الشيرازيْ في قيوم الأسماء وفي آخر ما نزل عليه من الوحي**.

ولئن أعلن الباب في كتاب البيان العربي وكذا في البيان الفارسي النّسخ للشريعة الإسلامية وأسّها الاعتقادي، فإن بهاء الله قد عاد من جديد إلى القرآن في **كتاب الإيقان**، وعمد إلى تفسير الآيات القرآنية شرحاً لعقيدة الباب وإبانة للظهورات وتجدّد الوحي بعد ختم النبوة؛ فكأن كتاب الإيقان إنما هو تجذير لاعتقاد الباب في «سنة قرآنية» من جديد. إلا أن تطور دعوة البهاء قد ألجأت إلى ادّعاء وحي مستقلّ لأن الأزلية، وهم بقية البابية، ممن انفصلوا عن البهاء إلى صبحي أزل، قد ادّعوا كذلك وحياً خاصاً بهم أسموه **بمتمم البيان**. لهذا ادّعى بهاء الله وحياً جديداً هو كتاب **الأقدس**، تعظيماً له على سائر الكتب السابقة.

إن كل هذه الأمثلة تدلّ على حرص الفرقة الهامشية على التّشريع لذاتها والتأسيس لكينونتها وإبداء سيادتها بمرجع مقدّس هو عندها من الوحي، وقد راعت فيه أن يكون مجذّراً في سنّة الوحي الجارية في الثقافة الإسلامية خاصة، والفارسية من بعد؛ هي سنة في الوحي رُكّب فيها مثال القرآن على نموذج علم **الإمام**.

إن «**الوحي الآخر**» إذن إنما هو دليل على سيادة الاعتقاد بين الأتباع والمنتحلين، ولتتم هذه السيادة وجب أن تكون هذه النصوص المقدّسة، وهذا الوحي الآخر دالة، وإن بالإيجاز والإلماع، على فهم للنبوّات وتصوّر للعالميات والمعاد؛ وسنُفردُ لهذه الأغراض مقالاً في الفصول اللاحقة.

* * *

الفصل الثامن

في النبوّات والإماميّات

إن إشكالية «الوحي الآخر» قد ساعدت على طرح جملة من القضايا الهامة ترجع كلها إلى سيرة الفرقة الهامشية بمقالتها النابية نحو التأسيس ثم السيادة.

ويبرز من تلك القضايا اثنتان؛ تتمثل الأولى في تصوّر الفرقة الهامشية للذات الإلهية، وإحداثها لكيفية توحيد، وقد أدركنا بالفعل أن مثل التوحيد النصيري مستخلص من شتّى العناصر التي تكوّن الفكر الديني العراقي والثقافة في تلك الآفاق، فبدأ أثر للمقالات الشيعية الإمامية والإسماعيلية تماماً كأثر العقائد الحرّانية والفكر اليوناني القديم والعقائد الفارسية التي دخلت العراق واستقرّت في الثقافة هناك. وقد استقامت هذه الأجزاء الدينية الفكرية مؤلّفة في توحيد النصيرية لتصوغ **رؤية في الله** لها سماتها الخاصة.

وتتمثل القضية الثانية التي طرحها **«الوحي الآخر»** في ادّعاء نصّ مقدّس أو شبه مقدس، والتصريح علناً، كما قالت البابية ومن بعدها البهائية، بأن **الله** أنزل وحياً جديداً معجزاً، فيه نسخ لكل الكتب السابقة وشرائعها، تماماً كما نسخ القرآن سوابق الكتب. كذلك، ولا فرق، نسخ كتاب **البيان** البابي سائر الكتب الماضية، ونسخ كتاب **الأقدس** البهائي كتاب البيان، وهكذا.

وإنما أسس **«الوحي الآخر»** في جلّ ما نشر، ومجمل ما شرّع عقيدة في النبوّة الجديدة، ومقالة في الإمامة الحادثة، وطرح من ثم إشكالية ختم النبوة واستمرار الوحي بعد محمد؛ مثلما طرق من هذه الأطراف الدقيقة كل شؤون الإمامة، فسارت مثل النصيرية بالعقيدة في ظهور المهدي إلى غير ما قالت الاثنا عشرية خاصة، واعتاضت البابية عن «القائم» بمن يظهره الله... وفي كل تأسيس لعقيدة أخرى في النبوة والإمامة معاً.

لهذا ارتأينا أن نفرد مقالاً خاصّاً للنبوات (Prophétologie) والإماميات (Imamatologie) الهامشية، نجيب من خلاله على ثلاثة أسئلة جامعة:

1 - هل يمكن الحديث عن عقيدة هامشية في النبوّات والإماميات من خلال مثالَيْ النصيرية قديماً والبابية وكذلك البهائية حديثاً؟

2 - إلام يمكن إرجاع تلك العقيدة من ثقافة الأمصار التي ظهرت فيها؟

3 - إلى أي حد تسهم تلك العقيدة في التمكين للفرقة الهامشية وبلوغ السيادة؟

1

تعتبر مسائل النبوة والإمامة معاً من أخطر المشاغل التي اعتنى بها قدامى الإسلاميين ومحدثوهم على حدّ سواء. والسّبب في باب النبوّة، أنها من دعائم الإسلام، وأسّ القرآن، وحدّ الكفر والإيمان؛ والعلة في باب الإمامة أنها، عند الشيعة، من أصول الدين، وأصل الحجة والبيان، فكما لا وحي ولا قرآن بلا نبوّة محمد عند عموم المسلمين، فإنه لا دين ولا تكليف بلا إمامة عند عموم المتشيّعين.

إلا أن الأصوليين يميّزون بدقّة بين النبوّة والرسالة والإمامة، وهو تفريق أعمق من أن يكون تحديداً ورسماً، وإن جاء في **«كتاب التعريفات»** ما يوهم بذلك[183]. ونقصد أن تمييز الأصوليين بلغ اختلاف الإسلاميين في أصول النبي

---

(183) راجع الجرجاني، التعريفات. تحقيق فلوجل، بيروت، مكتبة لبنان، 1990م، مادة الرسول في الفقه.

والرسول والإمام، واتّخذوا أسّ مقالاتهم عقائد ظنّوها من دعائم الإسلام، ورسموا في النهاية شيئاً من إيمانهم وطرفاً من عقيدتهم، وحدّثوا من خلال ذلك عن أصل المبلّغ والمبيّن عن الله في الإسلام وهي مرتبة خطيرة، ومنصب لا نظير له.

وقد أجمل البغدادي في «**أصول الدين**» أكثر المسائل التي نظر فيها الإسلاميّون، وأفرد لذلك الأصول السادس والسابع والثامن، وبقي في نظرته سنيّاً، فعاقه ذلك عن إثارة مسائل الإمامة الجوهرية، وقعد عن معالجة دقيق قضاياها الاعتقادية، وهو ما تسعف به مصنّفات الأصوليين من الإمامية خاصّة، وفي أصول الكليني ما يغني.

والحاصل من هذا التراث العقدي في النبوّات أنّ القدامى قد عالجوا ثلاث إشكاليّات: أولاها: علم النبي، وهو داخل في الوحي من طرف، خارج عنه من غيره؛ والثانية: صدق النبي في التبليغ والإبانة، وهو داخل في العصمة، والتسديد وإمكان المعصية والإخطاء وكذلك في المعجزة.. وسائر ذلك من أسس الصحّة في دعوة النبي؛ والثالثة: في رسالة النبي وإن ميّزوا بين الرسول والنبي إلا المعتزلة[184].

وفي هذه الإشكاليات الثلاث إشارات إلى بعض القضايا المستعصية مثل طبيعة الوحي، وكيفية تمثّل الرسول النبي لكلام الله لتبليغه إلى الناس، واستعداد نفسه بشيء من الصفاء للارتفاع إلى ما فوق طبيعته البشرية... وهذه كلها جوانب مختلفة للوساطة النبوية بين الإلهي والبشري، وكأنها محاولات في التقرير بأن في النبي جزءاً من الله، وإن كان كلمته.

هذه الوضعية الخاصة هي التي سمحت بظهور التصوّف في حال الإيغال نحو الله والسموّ فوق درجة الوحي إلى مرتبة الحلول التام أو الذوبان في الذّات الإلهية بعد الامتلاء بها.

---

(184) راجع نفسه.

هذه الوضعية الخاصة أيضاً هي التي دفعت مثل **ابن خلدون** إلى البحث في كينونة الوحي ووجه نزوله إلى النبي، بحثاً يُناسب نظرة المؤرخ الثاقبة، والمحلّل بمعقول الأسباب للظواهر الحادثة.

وهذه الوضعية الخاصة ثالثاً هي التي ستسمح لبعض العقائد الغالية بالحديث عن ظهورات إلهية في مقامات نبوية. ولئن قبلنا هذه الصلة بما تمحضت له طبيعة **«المنزلة النبوية»** فإن قضية الظهورات تعود في الواقع إلى رؤية متجانسة الجوانب للعالم والوجود، هو ما سنحاول بيانه عند النصيرية والبابية والبهائية جميعاً في مقامه.

إلا أن المؤلّفات العقدية السنية لم تهتم **«بالإمامة»** إلا من حيث الاختلاف مع الشيعة في المنصب السياسي وزعامة المؤمنين. ويمكن أن نمثّل لهذا التقصير الفادح بالتحديد الذي ضبطه الجرجاني في تعريفاته[185].

والجوهر أن الإمامة مسألة أصولية اعتقادية عند الشيعة، وقد سبق أن ذكرنا لها كلاماً صالحاً في تفضيل الإمامة والولاية على سائر الأركان في الإسلام[186]، والمفيد من التراث العقدي الشيعي في باب الإمامة أن أصوليي الطائفة قد عالجوا أيضاً ثلاث إشكاليات: إن الدين لا يُبينه إلاّ الإمام، وهذه المقالة داخلة أيضاً في الوحي، واستمرار النبوة بعد محمد، وعلم الإمام بالميراث. والإشكالية الثانية: في الاضطرار إلى الحجّة (وهو الإمام)، وهو اضطرار وجوديّ، وإلاّ انعدم الكون، وبطلت حكمة الله؛ والإشكالية الثالثة: في أن المبدأ والمعاد إنما يكونان بالإمام.

---

(185) راجع الجرجاني التعريفات: مادة الإمام: «هو الذي له الرياسة العامة في الدين والدنيا».

(186) ذكرت بعض المصنّفات الأصولية السنيّة الإمامة ضمن أبوابها، ولكنّها لم تعتبر أنّها مسألة اعتقادية، ويمكن التمثيل بتحليل الغزالي عند ذكرها فقال إنّه جرى في ذلك على ما سبق، ولولا ذلك لما كان وضعها ضمن أصول الديانة. راجع الاقتصاد في الاعتقاد. ط1. بيروت 1409هـ/ 1988م، ص 147 ـ 154.

وليس في هذه القضايا غلوّ تتهم به الإمامية لأن هذا الكلام جار منها في جميع مظانّها، ولا يطعن عليها به مثل طعن الناس على الغلاة كمن قال: إن الإمام هو الله، أو إن الإمام هو الناسخ للشرائع، أو هو أصل التحليل والتحريم وأن ولايته هي تمام العبادة ولا شيء سواها. .

ومع ذلك فإن هذه المقالات في الإمامة والإمام قد سمحت بأن يرتفع بعض الناس في (محبة) الإمام، وينسبوه إلى الله على كثير من الوجوه، ويقرّروا في علمه توقيفاً وفي ظهوره رحمة إلهية، وليس أبعد في ذلك كلّه من اعتبار الإمام أسّ التكوين، بانعدامه تسيخ الأرض بأهلها.

ولئن أسعفت مقالة المهدوية، وعقيدة الانتظار بتأجيل الأمل ومجانبة المظالم اليومية، فإن طور الانتظار، وبأس السلطان، واطراد القهر قد ألجأ كله إلى الإيغال في محبّة المنتظر، وظهر الارتفاع عند بعض الفرق انسلاخاً من العالم المتدهور، واعتاضوا بالمنتظر المأمول عن العالم المشهور.

في هذا الإطار العقدي ـ السياسي قامت نظرة الفرقة الغالية الهامشية إلى النبوات والإماميات؛ وهي إذ تعالج هذه المسائل فإنها تبني لها أسساً اعتقادية أو أصول دين، بناء على أصل سابق، وسنة ماضية هي مزيج ممّا عده أهل الأثر وأنصار الشيْخيْن من دعائم الإسلام كالإقرار بنبوّة محمد وفضله على سائر الخلق وختمه للنبوات كلّها؛ وكذلك ممّا اعتبره أهل التشيع أصل الديانة والنجاة من تفضيل الولاية على سائر الأصول.

وإنّما الطريف في مقالة الفرقة الهامشية أن تدرج مقالتها في النبوّة والإمامة في **رؤية متكاملة**، تنسلخ بها عن السنية الشيعية والسنيّة السنية معاً، مثلما تنحرف بها عن المراكز إلى هوامش الاعتقادات السائدة؛ وفي عقيدة النصيرية ما يجلّي ذلك.

2

لا بدّ من إبداء ملاحظتين بدونهما لا يمكن الاسترسال في فهم مقالات النصيرية في مسائل النبوة والإمامة:

1 - إن علي بن أبي طالب هو المعنى أي الألوهية المجرّدة، وإليه مردّ الخلق والتكوين والإنشاء. . . ولا يدخل من ثمّ في سطر الإمامة[187]. والمعنى لا يدرك إلاّ بدليل عليه ومشير إليه، وأوّل الأدلّة اسمه المقطّع: العين واللام والياء (ع ل ي)، وليس ذلك هو الذات المعنوية ولا الجوهر الإلهي[188]، إن هو إلا حجاب، واسم تسمّى به ليدرك. ولما كان المعنى لا مدركاً إلا باسم وصورة هما غيره، ولما كانت حاجة الناس إليه عامة ودائمة، فإن ظهوره للناس بأسمائه وأبوابه سيكون عامّاً أيضاً ودائماً[189].

2 - يعسر أن نظفر من كتب النصيرية بتمييز مطّرد بين مسائل النبوة وقضايا الإمامة والوصاية؛ فغالباً ما وصلت النصيرية بينهما وإن فصلت أحياناً قليلة عند الحديث عن أدوار النبوات والظهورات. لذلك يختلط القول عندها في الإمامة بالنبوّة. والسبب أن الإمام والوصي في عقب علي من فاطمة، أي من نسب محمد إنما هما محلاّن لظهور عليّ المعنى،

(187) جاء في مناظرة النشابي: «قال السائل: فأمير المؤمنين ليس داخلاً في سطر الإمامة؟ قال المجيب: إذا كان هو وهم واحداً، فمن الربّ ومن المربوب ومن القديم ومن المحدث، هذه واعظة أهل التوحيد، فأمير المؤمنين الأول المقيم والآخر العلي العظيم، فالذي أقامهم فهو غنيّ عنهم وخلوّ منهم وهم فقراء إليه، وهو إمامهم وهم أئمة لنا». راجع مخطوطة باريس عدد 1450 ورقة 123أ، وذكر المؤلف أن هذا الخبر عن كتاب **«الفحص والبحث»**، ولم نقف عليه؛ راجع أيضاً رسالة الشيخ محمود بعمرة، ص 11.

(188) جاء في مناظرة النشابي: «وأما لفظة «علي» فمعناها حقيقة الصورة». راجع مخطوطة باريس عدد 1450 ورقة 86ب.

(189) جاء في كتاب الأسوس المنسوب إلى المفضل الجعفي: «قال السائل: أهل الأرض يعرفون هذه الأسماء والقدرة والحجب؟ قال: نعم. معرفتها على العلماء يؤدّونها إلى الجهّال لأنّ العالم ربّاني. قال السائل: أذلك شيء له انقطاع أم لا انقطاع له إلى يوم القيامة؟ قال العالم: ذلك منذ أن خلق آدم إلى يوم يفنى ولد آدم، وهو كذلك». مخطوطة باريس عدد 1449ورقة 24.

ومقامان لتجلّيه، فزالت الدقائق الفاصلة بين النبوة والإمامة لتمحّض وظيفتهما للظهور. ثمّ إنه ليس بعد محمد من نبيّ، وإن استمر الظهور في الحجب الأوصياء، واعتقدت النصيرية في رجعة المهدي.

على هاتين الملاحظتين تتأسّس سائر مقالات النصيرية في النبوة والإمامة. وكذا عقيدتها في التوحيد ولا فرق. ويبدو لنا من سائر الكتب التي اطّلعنا عليها أن تلك المقالات في النبوة والإمامة لم تخرج عن ثلاثة مشاغل هامة في العقيدة النصيرية هي: التكوين والمعاد؛ والظهورات في المقامات؛ والختم في نبوة محمد.

ففي المشغل الأول ما يفسّر قضية الظهورات والمقامات، وكذلك **فضل** محمد على سائر من سبقهُ. ولو لم يكن ذلك لأرجأنا النظر فيه إلى فصلَي العالميات والأخرويات.

فصل كتاب «**الهفت الشريف**» وكذلك «**الصراط**» قضية تكوين الأنبياء والأئمة وقد شرحنا ذلك بما يغني في بحث مستقل[190] والمفيد مما روت هذه الأخبار الأولى أن عنصر الأنبياء والأئمة هو عنصر نوراني، من نور الله ذاته، وهو تماماً ما نسب إلى ابن سنان في مناظرته التي ذكرها أبو عبد الله محمد بن شعبة الحرّاني في كتاب الأصيفر:

«قال لنا ابن سنان: لا يدل على الله إلا من كان منه أو من نوره الخاصي. قلنا: أعده يا رحمة الله. قال نعم لا يدلّ على الله إلا من كان منه، قلنا: أعده يا رحمة الله. قال: أليس تعلمون أن محمداً دلّ على علي إذ كان منه أو من نوره أفهمتموه؟ قلنا نعم»[191].

ويكشف كتاب الأصيفر نفسه عن تطوّر هذه النظرة الأصلية بتأثير

(190) راجع فلسفة التناسخ. في ابلا (IBLA) عدد 164 (2/1989)، ص ص 309 ـ 313؛ كتاب الصّراط، ف 139 ـ 142.

(191) راجع الحرّاني، كتاب الأصيفر، مخطوطة باريس عدد 1450، ورقة 5ب.

المناظرات والتّفكير بالموروث اليوناني الأفلاطوني، فإذا محمد النبي هو العقل الذي فاض عن الله (علي) وهذا الذي جاء في كتاب الأصيفر لا يهمّ سوى محمد النبي، جاء في الخبر:

«ثم إذا نظرت فيما ذكرته العلماء وشهد به أهل الدين والعلم والمعرفة والعقل [وجدت] أن الله أبدع من نور ذاته نوراً لا يحد ولا يعدّ ولا يحصر ولا يبلغ إلى النهاية، ولا ينتهي أحد إلى غايته، وهو العقل [الأول] الذي هو حجابه ونبيه وصفته وكلمته المتصلة بموجوده ومبدئه الذي هو الإله منذ ظهرت القدرة والمشيئة والإرادة وهو المشار إليه بالميم إليه التسليم»(192).

وسواء كان النبي العقل الأول أو المستخلص من نور الله الخاصيّ، يفضل سائر البشر طينة، مثلما يفضل خلّص المؤمنين فإن الأنبياء قد خلقوا ليكونوا حجاب المعنى **«أي هيكل النور ومعدن الظهور (. .) ظهر الإله فيهم فنطق منهم ودلّ على ذاته بذاتهم»**(193). وشرح ذلك من المرويات النصيرية أن الله قد ظهر للخلق بحجابه الدّال عليه، والمشير إلى معنويته ليأخذ الميثاق عليهم، وحجابه أنبياؤه حاملو كلمته، ومبلّغو رسالته، والدّالون على قدرته بما يجري على أيديهم من الخوارق المعجزة.

ويظهر في مناظرة النّشابي أنّ مقولة التثليث النصرانية قد طوّرت مقالة النصيرية في تكوين الأنبياء، وخاصة منهم محمد. فذهبت إلى أن الله فرد صمد ولكن انفصل عنه محمد ذاتاً فرداً، وليس هذا كما قالت النصارى في الأب والابن؛ وليس محمد في المنزلة كعيسى بن مريم(194).

---

(192) راجع كتاب الأصيفر، ورقة 19؛ 15ب.

(193) راجع نفسه، ورقة 33ب.

(194) جاء في الخبر عن يوسف بن العجوز النشابي:

«. . . وأنه تعالى ليس من جعله الأقانيم الثلاثة كما يزعم النصارى عند قولهم بسم الأب والابن والروح القدس، ثلاثة أقانيم إلاه واحد، بل هو ذات أحد فرد صمد انفعل عنه ذات واحدة هي ذات السيد محمد والسيد محمد ذات منفعلة عنها ذات السيد السلماني، ذات منفعلة لذات منفعلة عن ذات غير منفعلة. ثم إن ذات =

ويستشهد العالم (جعفر الصادق في المرويات) على هذا الانفعال عن الذات الأولى بأثر منسوب إلى الرسول محمد: «أنا من عليّ وعليّ مني»، ويعلّق قائلاً: «أنا من عليّ اسمه وروحه ونفسه وكلمته، وعليّ مني معناي ومظهري للخلق. واعلم أن المعنى أحد، والاسم واحد، والباب وحدانية، وإن تغيرت الصفات والأسماء: معنى واسم وباب واحد»[195].

وهذا الانفصال أيضاً لا يدل فقط على التجانس وإنما يدل أيضاً على أحادية الحجاب والاسم، وتعني النصيرية أنه مَهْما تعدّدت حجب الله وأسماؤه، فهي عائدة إلى حجاب واحد واسم واحد هو السيد محمد.

«واعلم يا سيدي، لا زلت للخير عاملاً وللشرّ حاطماً، أن مولاك الأزل محلّ لجميع العلل لم يظهر إلا بالذات ممتنع عن النعوت والصفات المحدثات؛ وكل النعوت الواقعة والأوصاف الشائعة كلّها محمد وكلّما دعوت الله بدعوات وسميته باسم فإلى السيد محمد رجعت وعليه عوّلت»[196].

وتتفق جميع الأصول التي اطّلعنا عليها على أن تكوين النبي محمد والأنبياء غيره ممن هم مقامات لله إنما كان بغرض اللطف والإيناس لاستحالة رؤية الله بدون حجاب ومفارقة نوره للعيان. أنشد الصويري في أرجوزته:

واعلم بأن الملك القدوسا ... أبدى لنا ظهوره تأنيسا

مع رسله ليحكم الأسوسا ... وأظهر الحجب لنا تلبيسا

عن كل ما أظهره غنيا

= السيد سلمان انفصلت عنها ذات السيد المقداد، فالمقداد ذات منفعلة، منفعلة عن ذات منفعلة لذات ليست منفعلة، وكلّ واحد من هذه الثلاث ذوات منفردة، وإنما وقعت الشركة بينها والتحايد من جهة الخلق، إذ كل واحدة منها مخلوقة بالنسبة إلى الخالق، وهو الباري إذ ما دون الباري فمخلوق، وما نعني بالمخلوق ها هنا المصنوع، بل نعني المنفعل الموجود لقوله أوجدتك.

(195) راجع الخصيبي، رسالة التوحيد. رواها علي بن عيسى الجسري. مخطوطة باريس عدد 1450. ورقة 45ب.

(196) راجع نفسه، ورقة 46ب.

في صورة موجودة أعلى الصور أظهرها المعنى لإيناس البشر
مظهر للعجز طوراً والقدر يعجز عن إدراكها حدّ النظر
نراه شخصاً ماثلاً مرئيا[197]

وهذا تمام في ما جاء في تأويل المشكاة في مناظرة النّشابي[198].

والمفيد من تكوين الأنبياء والأئمة معاً أنهم جميعاً ليسوا خلق عجز، ولا كوّنوا من فرج، ولكنهم حجب المعنى، خلقهم من نوره الخاص، وفضّلهم بعنصرهم على سائر البشر، وحتى على الملائكة، لهذا جاء التنبيه والتحذير في رسالة التوحيد للخصيبي عندما شرح الشيخ العالم ظهور الأفراج [الفروج] والمزاج:

«... وإياك أن تقول في سطر الإمامة أب وابن، وأخ، وزوج، وأمّ، ولكن قل: نور ظهر من نور كما قال الله تعالى في كتابه جلت قدرته: نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء والعالم نظروه بحسب الطاقة والمعرفة»[199].

ويتّضح من المرويات صنفان من الخلق بين الأنبياء والأئمة يجب التمييز بينهما ولكلّ دلالة خاصة:

ففي الصنف الأول خلق «الخمسة المصطفية»[200] وهم أشخاص الصّلاة:

(197) راجع الصويري، أرجوزة، مخطوطة مانشستر MS 452 [E ـ 655]، ورقة 220أ.

(198) في قوله: «فالمصباح هو الاسم والزجاجة هو الجسم المحمدي. روي عن الصادق منه السلام أنه قال: إن الباري لما علم من الخلق قبل إظهارهم من العدم إلى الوجود أن لا بدّ لهم من اسم يدعون به أبدى لهم الاسم ليحجبهم به عن عيان نور اللاهوت لئلا يحرقهم النور». ورقة 129أ.

(199) راجع الخصيبي، رسالة التوحيد رواها الجسري، مخطوطة باريس عدد 1450، ورقة 43ب.

(200) جاء في ديوان الشامي للخصيبي، ورقة 5ب: [البسيط]

«والله محتجب في خمسة شهب في الأب والأم والأزواج والولد
والله يظهر في خمسة مخيلة بالإنس والفقر والتمريض بالرمد

محمد، وفاطر (والمقصود: فاطمة) والحسن، والحسين، ومحسن. وهذه الخمسة هي خمسة انفعالات إلهية، وتقابل هذه الأشخاص من اشتهر عند الشيعة الإمامية بأصحاب الكِسَاء في قصة المباهلة(201)، إلا أن النصيرية قد اعتاضت عن شخص علي بمحسن.

أما الصنف الثاني فهم «الأيتام الخمسة»، وقد سبق أن أشرنا إليهم حين عرضنا لانفعال سلمان عن ذات محمد الحجاب، وليسوا من الأئمة، وإنما هم المختارون الأيتام: المقداد بن الأسود الكندي، وأبو ذر الغفاري، وعبد الله بن رواحة الأنصاري، وعثمان بن مظعون النجاشي وقنبر بن كاذان الدوسي(202)، وهؤلاء عند النصيرية غير الخمسة السابقين، وإن خلقهم سلمان أو انفعلوا عن ذاته.

ويبدو من هذا في الخمسة الأول عدم التمييز بين النبي والإمام، وجمعهم كلهم في «المصطفيْن». وهي تسمية جامعة أخرى تدلّ على ظهور المعنى/الإله بخمسة أشخاص، (لاحظ غياب سلمان، واختلافها عن التثليث) وهذه الخمسية الإلهية ترجع - على الأرجح - إلى أصل يوناني في العناصر الأولى: العقل الكلي، والنفس الكلية، والمادة الأولى، والمكان، والزمان. وتتجلّى هذه الرؤية اليونانية في انفعال تلك العناصر الخمسة عن بعضها البعض، كما ينفعل الشعاع عن قرص الشمس.

ويمثل هذا النظام المتدرّج عن الذات الإلهية أيضاً أساس الرؤية الإسماعيلية وهو أيضاً نظام مشهود عند الحرّانيين تأثّراً بالتراث الفلسفي القديم،

والنوم والموت تحت خمسة وله إظهار خمس بإيقان ومتندي

راجع أيضاً السورة الثالثة من المجموع، الباكورة السليمانية، ص 12.

(201) راجع: Louis Massignon, La Mubàhala in OPERA MINORA, Paris, 1962, Tome 1, p.551 - 572; W. Schmucker, art, Mubahala, in E.I.2, Leiden, Tome VII, 1990, p.278.

(202) راجع السورة الخامسة في الباكورة السليمانية، ص 19.

كما رجّح ر. دوسو (R. Dussaud)[203].

أما الأيتام الخمسة فيبدو من شعر الخصيبي أنّهم يمثلون الأكوان، ويجب أن ننتظر شرح الأذني للعقائد النصيرية أيام الافتراق، وتفسيره للسورة الخامسة لنقف على دلالة الأيتام؛ وشرحُه عند النصيرية الشمالية أن الخمسة الأيتام قد «خلقوا كل هذا العالم الموجود. فالمقداد موكّل بالرعود والصّواعق والزلازل؛ وأبو ذرّ موكّل بدوران الكواكب والنجوم، وعبد الله بن رواحه موكّل بالرياح وبقبض أرواح البشر، ويعتقدون بأنه عزرائيل الذي يأخذ الأرواح؛ وأما عثمان فهو الموكّل بالمعدة وحرارة الجسد وأمراض الإنسان؛ وأما قنبر فهو يدخل الأرواح في الأجسام»[204].

ويضيف الأذني في القسم الأخير من الباكورة شرحاً للأيتام الخمسة يزيد في التعريف بعقيدة النصيرية، فيكشف أن المقداد هو كبير الكواكب زحل واسمه ميكائيل، وأن أبا ذر هو كوكب المشتري واسمه إسرافيل؛ وعبد الله بن رواحة الأنصاري هو كوكب المريخ واسمه عزرائيل قابض الأرواح؛ وعثمان بن مظعون هو كوكب الزهرة واسْمه درديائيل [هكذا]؛ وقنبر هو كوكب عطارد واسمه صلصائيل[205].

وفي هذه العقيدة والرؤية تأثّر بالعقائد الحرانية القائلة بوجود إله في كل كوكب ويتولى تدبيره، ويشير دوسو إلى أن أسماء تلك الآلهة تشبه في صياغتها ما جرى على لسان النصيرية؛ وآلهة الحرانيين هي: إشبيل (Ichbil)، وروفائيل (Roufaël)، وروبائيل (Roubaël)، وبيتائيل (Bétaël)؛ وهركيل (Harkil)؛ وآلهة القمر هي صلبائيل (Salbaël)؛ أما الشمس فلا تعرف آلهتها[206].

---

(203) راجع: Histoire et Religion des Nosairis, p.69 - 70.

(204) راجع الباكورة، ص 20.

(205) راجع نفسه، ص 85 ـ 86.

(206) راجع ر. ديسو (Dussaud)، نفسه، ص 95 ـ 96؛ وقد أفاد في ذلك من بحث دوزي (Dazy) ودي خويه (De Goeje) في: Nouveaux Documents pour l'étude de la Religion des Harraniens.

يبدو مما سبق في تكوين الأنبياء والأئمة ثلاث نتائج نود إبرازها:

1 ـ إن عقيدة النصيرية في تكوين الأنبياء والأئمة لا تفصل بين الصنفَيْن ويعود هذا إلى أن الطّور الذي نشأت فيه عقيدتهم، هو طور الغلوّ في الإمام ويندرج ذلك في سنة ثقافية شيعية لا تخرج عنها حتى الإمامية المعتدلة؛ ويكفي أن ننظر في بعض الأبواب من كتاب الحجة للكليني لنقف على المبالغة في تقدير الإمام[207]. ولئن حافظت النصيرية على نبوّة محمد ومسألة الختم فإنها **اعتاضت عن الله بالمعنى**، وعنه أيضاً باسم عليّ، فأضحى محمد النبي منفعلاً عن علي الذات الإلهية غير المنفعلة.

إن تكوين الأنبياء والأئمة إذن مؤسس على نظرية تأليه عليّ أصلاً.

2 ـ إن عقيدة النصيرية في تكوين الأنبياء والأئمة وتحديد وظائفهم هي في الواقع جزء من تصور العالم، وتكوين الكون، وترتيب مراتبه. لذلك كان الظهور الإلهي الخمسيّ، وكذلك كان تكوين الخمسة الأيتام انفعالاً عن سلمان للقيام على الكون. وهذا الإنشاء يحيل على وصيّة التوحيد لعلّ هذا البيت للخصيبي يجمله: [البسيط]

وذلك النور أشخاص مفرّقة ... في أيما صورة أبصرته حسنا

لكنه صمد تعنى الوجوه له ... والعين تدرك منه قدر ما مننا

والتكوين من ناحية أخرى تكوين لغاية، هي تحقيق انتظام الكون؛ وهو غير وظيفة الإنسان العادي المكلّف بعبادة الله وطاعته وبذلك ينجو من المسخ.

3 ـ إن عقيدة النصيرية في تكوين الأنبياء والأئمة مشتقة من عناصر ثقافية دينية ثلاثة على الأقل: أولها الرؤية الفلسفية اليونانية وذلك في الخمسة الظهورات بالإلهية مهما حرص النصيريون على التوحيد؛ **فهو واحد في**

(207) راجع الكليني، أصول كافي، الجزء الثاني.

خمسة، وهذه المسألة مختلفة تماماً عن التثليث الذي سبق أن أشرنا إليه عرضاً في ع. م. س. وسنعود إليه بالتحليل؛ وهذه الظهورات الإلهية في الخمسة أصل الرؤية الإسماعيلية أيضاً، فامتزج هذان المركّبان في عقيدة النصيرية.

أما العنصر الثاني فهو العقيدة **الحرّانية**، وقد حدّدناها في القول بآلهة في كل كوكب تتولّى تدبير، وقد نبّه دوزي ودي خويه إلى أسماء تلك الآلهة بما يشجعنا على القول بالتشابه بين آلهة النصيرية وآلهة الحرانيين.

أما العنصر العقدي الثالث فهو الإسلام في وجهه الشيعي الغالي، وبالفعل فقد صاغت النصيرية كل ذاك المزيج الوثني الحرّاني، والفلسفي اليوناني في مقالات شيعية الأصل والمنشإ، فاستطاعت بذلك أن «تؤسلم» الحرانية واليونانية وأن تؤسس على أصل الغلوّ الشيعي ديانة أخرى، أو مقالة في تكوين الأئمة والأنبياء غير ما سلف عند الجمهور.

هذا في تكوين الأنبياء والأئمة، أما القول في **معادهم** فمسألة أخرى. تتّصل عودة النبي والإمام بالأخرويات، ولكنّها أيضاً تشمل مسألتيْن أخرييْن: أولاهما عودة النبي إلى المقامات المتتالية عودة منتظمة عند النصيرية حتى حدوث الختم، وكذلك ظهور الأئمة في السطر؛ وتميز المهدي منهم باعتقاد الانتظار فيه، والقيامة والرجعة.

ولا بد من تحديد في هذه الجوانب الثلاثة. فالحديث عن المعاد عند النصيرية هو غير الحديث عن الأخرويات. وسنبحث ذلك في الفصل الرابع من هذا الباب بحثاً شافياً. ونقول مع ذلك إن معاد الأنبياء والأئمة معاً هو عود إلى أصل عنصرهم الذي خلقوا منه، وإقامتهم في السّماء، وهي إقامة حضور وشهادة لا إقامة إغفال للخلق وإهمال، وإنما هم مستورون عمّن **لم يبلغوا درجة الصفاء من الكدر**. وقد أفردنا للبحث في معاد الأنبياء والأئمة مقالاً مستقلاً[208]، لا إضافة إليه من سائر النصوص النصيرية التي اطّلعنا عليه.

(208) راجع بحثنا فلسفة التناسخ. . . في ابلا (IBLA) عدد 164 (1989/2) ص 311 ـ 312.

وأما ظهور الأئمة في السّطر والأنبياء في المقامات، فهو أخص بمسألة الظهورات التي نرجىء البحث فيها إلى الفقرات الموالية من هذا الفصل. ونكتفي هنا بالعرض لجانبين: أولهما: الثلاثية المقدّسة عند النصيرية: المعنى والاسم والباب وهي مزيج من الظهور الإلهي في النبي الحجاب، واستدلال الخلق عليه بالباب سلمان الفارسي أول المصطفين بعد الخمسة أهل الكساء. أما الجانب الثاني. فيخصّ مقامات الأنبياء في الأدوار العلوية والسفلية معاً قبل الهبطة (La Chute) وبعدها؛ وكذلك مقامات الأئمة والأوصياء وظهور الله بهم أجمعين. بهذين الجانبين سنعنّى عند الحديث عن الظهورات في المقامات النبوية والإمامية.

ويهمّنا بعد هذا أن نعرض لرجعة المهدي، وهو الإمام المنتظر والقائم المأمول؛ ورجعة المهدي باب إلى الأخرويات، دون أن تكون منها. وقد سبق غيرنا إلى القول بأنها عقيدة متولدة من الضيق الشديد، وشدّة المعاناة من العقائد السائدة[209].

ويمكن إجمال **عقيدة النصيرية** في رجعة المهدي المنتظر في ما أنشده

---

(209) قد نجد شيئاً من التعبير عنها في شعر الخصيبي، وهو شاعر الطائفة بامتياز؛ [الطويل]:

يضحي فؤادي والفراق عظيم ... وترقى دموعي والسّقام أليمُ

وقد صرت في سجن الصبابة موثقا ... وحولي صروف الحادثات تحوم

فما بال من أمسى غريباً ببلدة ... له الحزن إلف والسّقام نديم

راجع الخصيبي، ديوان الغريب. مخطوطة مانشستر MS 452 [B ـ 655]. ورقة 112أ. أو قوله في الشام: [المتقارب].

سئمت المقام بأرض شام ... عليهم لعاين ربّ الأنام

فإن الشام قد اختاره ... شقيّ عديّ نسيل الدلام

معاوية جاحد عامد ... لينقض عهد النبي التّمام

راجع نفسه، ديوان الشامي، ورقة 147.

الخصيبي، واهتمّ **شيوخ الفرقة من بعده** إمّا بترديده أو بشرحه. ونكتفي فيما يلي بذكر طرف من تلك الأبيات لإثارة بعض المسائل في العقيدة النصيرية. [المتقارب].

إمام تغيب عن جاحديه ويظهر من مبهرات عجب (..)

خفيف الركاب شديد الوثاب له قدر فيه لم يغتصب

يسير على خيله في السما وفوق السحاب يسير خبب

ويخترق الأرض والساميات ويشبر جبالها والكثب

ويقتل من دبّ في أرضها ومن بين أطباقها والترب(210)

ولا تختلف هذه الصورة العجيبة عن النموذج الذي صاغته قصص الرجعة وإن قصرت في ذكر السيف والاستعداد للقتال. واللافت في هذه الأبيات حرصها على «كونيّة» المهدي، وتنقله السّحري بين السماء والأرض، بخيله، وفي ذلك تنصيص على عقيدتين: **أولاهما**: أنه بمرتبة الآلهة التي يأتمر العالم بأمرها، وفي هذا عودة إلى الاعتقاد الحرّاني القائل بوجود الآلهة في الكواكب وائتمار عناصر الكون بأمرها. **والعقيدة الثانية**: استواء المهدي على فرسه، كأحسن ما يتجلّى عليه الفارس المنقذ، **والفاتح المقاتل** لأهل الشرك والإنكار؛ وليست تلك صورة عربية بالضرورة. والمفيد أن هذه الصورة التي عرضتها الأبيات هي من المشترك العقدي الذي نجده عامّاً بين الفرق الشيعية الغالية خاصة، وهذه بدورها أخذته عن أهل المهدوية.

وتبدو عقيدة الرجعة ألصق بألسنة الشيعية الغالية حين تعرض لظهور القائم على الأرض في موكبه من المؤمنين، يساعدونه ويلبّون دعوته، وهم في العدد مثل فتية بدر الذين ساعدوا الرسول في الفتح، ويتهيأ بهم القائم لمقاومة أهل الإنكار والفساد فيقتل أبا بكر وعمر من جديد، ويستأصل أتباعهما ثأراً لشيعة علي، وإعلاناً لكلمة الحق عدلاً من الله. وليس في هذه المعاني كلّها جدّةً

(210) راجع الخصيبي، ديْوان الغريب، ورقة 107ب ـ 108أ.

تتفرد بها عقيدة النصيرية.

أنشد الخصيبي: [السريع]

ظـهـوره فـي فـتـيـة سـادة ... أعداد بدرٍ عددٌ كاثري[211]

وتـكـثـر الـخـيـرات في عـهـده ... حتى تعمّ الخلق بالغامري

ويـنـزل الـغـيـث ويـزهـو الـثـرى ... وتُزهر الأرض بالحاشري

وتـعـظـم الـبُـرّة حـتـى تـكـون ... حمل بعير بغية القاتري

وتـجـري الأنـهـار فـي عـهـده ... بالخمر والألبان الزاخري

ومـن عـسـل صـافـي ومـاء إذا ... جرى بياض ليس بالكادري

ويـشـرب الـشـاه مـع الـذئـب مـنـ ... ـه وتنجار مع الصادري (؟)

ويـأنـس الإنـسـان فـي فـقـره ... بالسبع والحية والطائري (..)

ويـأتـيـنـا مـن مـطـلـع الـشـمـس في ... وقت الضحى صرخة مستأسري

يـفـصـح بـاسـم الـقـائـم الـمـرتـجـى ... مأمولنا الثاني العاشري

ويـعـتـلـيـه ضـدّه صـارخـاً ... من مغرب الشمس ندا آخري

يـهـتـف بـاسـم الـرجـس إبـلـيـس كي ... يطرح تشكيكاً إلى الخاسري[212]

---

(211) أنشد الخصيبي في غير هذا الموضع من ديوانه الغريب. ورقة 97أ. [الطويل].

إذا خرج المهدي من بيت ربّه ... وبان لكم من نور نور تكبر

ونادى بكم في ظلمة الليل طائر ... وهو قدم الخيرات والخير غامر

وأنتم رقود في المضاجع خشية ... وقوّام ليل في الظلام زواجرُ

فتأتونه في ساعة ليل دونها ... من أقطار أرض الله شعثا وغبّر

ثلاثة مائات وعشر ثلاثة ... بأعداد بدر طاهر ومطهّر

(212) راجع الخصيبي، ديوان الغريب، ورقة 86أ ـ 87أ.

وينادي القائم في شيعته: [الرّمل]

فينادي شيعتي بي فسيروا ... فلنا في يثرب أياني

آية الرجعة لانكروا فيها ... وغويان بها ينشباني

بين أطباق الثرى في جحيم ... يخرج من قعرها المضلّلاني

يخرج جسمان غضّان حتى ... يصلبا للفتنة المنتناني

يصلبان من فوق أعواد دوح ... يابس أفناه طول الزماني

فيعود الدوح غضّاً خضيراً ... مورقاً إذ يصلب الناكثاني[213]

وفي هذه الأبيات السابقة جزئيتان تستحقان تنبيهاً: **أولاهما** تأسيس الرجعة على ثنائية **المهدي وضدّه**؛ وذلك استمرار لعقيدة المانوية الحاملة لعنصري النور والظلمة وليس أوضح عليه في العبارة الشعرية هنا والصورة التي بها الرجعة من هذا التقابل بين المهدي، القادم من مطلع الشمس، وضدّه المنادي من مغربها، وأصل الأول نابع من نور، وأما الثاني فأغرق في المغيب والظلمة. فعقيدة الرجعة بمثل هذا التصوّر مشتقة في ترجيحنا من توابع العقيدة المانوية في تأسيس الكون.

أما الجزئية الثانية فتهم **مصير الشيخين** أبي بكر وعمر بن الخطاب، وإنما صلبهما فوق أعواد دوح هو تماماً نقيض الصورة في غدير خمّ؛ فالدوح الذي أقيم لمحمد حتى يخطب منه ويشير إلى عليّ، هو نفسه الذي أقيم لصَلْب الناكثيْن. ثم إن لإيراد الدوح وقد صلب عليه الشيخان دلالة مثيرة تتجلى في معنيين هما: تطهير الدوح بالصلب، وعودة الحياة إليه بعد الموت والفساد ناحية، وشدَّة الالتحام بين الدوح والمصلوب من ناحية ثانية فكأن نُسغاً يجري بينهما فما أن تم قتل المفسدين، وإعدام أهل الإنكار حتى جرت في الدوح حياة جديدة. وهذه صورة تتّصل بعقيدة التناسخ وشتّى مراتبها الخمس عند

(213) راجع نفسه، ورقة 94 ـ 95أ.

النصيرية. وستخوّل هذه العقيدة أن نتحدث عن «**وحدة الكون**» في العقيدة النصيرية، وهو ما نبيّنه في فصل العالميات.

ونختم تصور النصيرية لرجعة المهدي بغرض بدا لنا مطرداً عندهم وهو ثناؤهم على **الكوفة**، والتبشير بنقل الكعبة إليها لأنها «**دار الوصي**» عندهم: وهي في النهاية مقام الأنبياء؛ وعلى قدر هذا الثناء نفرت الفرقة من الشام وتبرّمت، وهي بهذا **تؤسس مركزها الرمزي، وكعبتها هي**. ويزيد هذا في اقتناعنا بحرص الفرقة الهامشية على التأسيس للذات وإحداث هوية تسير بها نحو السيادة.

أنشد الخصيبي: [المتقارب]

وخلّ الشام عليها الدمار ... والْعن بذكرك أهل الشام

واسأل ربك يعطك ما ... تؤمله من رحيل تمام

إلى الكوفة الخير دار الوصي ... وهجرته فهي دار السلام

فكلّ النبيين والمرسلين ... إليها وفيها طول المقام

وفيها الإمام عليه السلام ... ويجعلها داره للكرام (..)

وتنقل كعبة بيت الحرام ... إلى حرم يا له من حرام

إلى جانب الطور في بقعة ... مباركة ذات نور ختام

بها كلّم موسى وقد ... أتاه كلام خير كلام

وربوة ذات قرار معين ... بها مريم ولدت بالغلام

بعيسى المسيح فديتُ المسيح ... فإني به لشديد الغرام

ومعراج أحمد نفس الفدا ... لمعراجه بين هاء ولام (..)

وتصبح كوفتنا مجمعا ... لكل المواهب والاغتنام

فلم يبق خلق من المؤمنين إلا إليها طول المقام[214]

إن عقيدة النصيرية في رجعة المهدي لم تخرج ـ مهما كانت مصادر الاعتقاد ـ عن السنة الثقافية الشيعية؛ ونخصّ منها تطوّر الخلاف بين الهاشميين والعلويين، وكذلك تفرّعه ليشمل التطاحن بين الفرق الشيعية نفسها من غالية وسائر ما دونها. فلهذا كله صدى صريح في أدبيات الرجعة عند النصيرية.

ولا يمكن أن نختم مقالة في رجعة المهدي دون أن نعرض لخبر أورده الشيخ محمود بعمرة ابن الحسين النصيري في رسالته، وفيه ذكر الرجعة البيضاء بما يناسب تماماً عودة المهدي لإقامة العدل، ولكن المتجلي للناس **هو المعنى** نفسه يدل عليه حجابه محمد، الذي يشير إليه سلمان بابه. ونروم هنا ذكره بتمامه للمقارنة وللإشارة إلى الصعوبة في التمييز بين عودة المهدي المنتظر، والمعنى، وكأن العودة الأولى سابقة على الثانية، إيهاماً بأن ظهور المعنى في اليوم الأعظم هو الآخرة وليس الأمر كذلك على الأرجح، وإنما هما خبران لغرض واحد.

جاء في رسالة الشيخ:

«يوم الرجعة البيضاء والكرّة الزهراء يظهر سيدنا سلمان في وسطه كشتان، محلوق وسط رأسه.. بيده اليمنى كأس فيه عبد النور، وقد ارتفع عن الكأس شبراً، وفي يده اليُسرى عود.. وقد جعل على إحداهن آذريونة يدعو الناس إلى السيد محمد منه السلام فيهدي الناس ويرتدون على أدبارهم ويقولون كنّا ننتظر من يدعونا إلى دين الإخلاص، ظهر لنا من دعانا إلى دين المجوسية(..) ثم يظهر السيد محمد يدعو الناس إلى معرفته والإقرار به والناس في حيرة من اختلاف اللغتين والظهورين البهمنية والمحمدية إذا تجلى لهم مولانا أمير/ النحل المعنى المعبود، وعزّت قدرته من عين الشمس وفي يده ذو الفقار، فيشخص

---

(214) راجع الخصيبي، ديوان الشامي، ورقة 48ب ـ 49أ؛ وفي أشعار الخصيبي أيضاً ثناء على سرّ من رأى. (ديوان الشامي، ورقة 21أ)؛ وعلى طوس (الشامي، ورقة 24أ)، ولكنّ ذلك لا يرقى إلى مدح الكوفة.

الناس بأبصارهم إليه ويقولون للسيد محمد علينا سلامه: من هذا؟ فيقول لهم السيد محمد علينا سلامه: هذا مولاكم العلي الكبير، فيخرون على وجوههم، ويأخذهم السيف، ثم يحل بهم العذاب من القتل والحرق وهو قول الله عز وجل: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمۡ﴾. (سبأ: 34/ 23)[215].

ولكن ما يجب تقليبه الآن هو: هل القائم ظهور إلهي تماماً كالمقامات النبوية أم أنه «من أظهره الله» على حدّ عبارة الباب الشيرازي أحد المدّعين لوحي جديد في العصر الحديث؟ هنا نبلغُ مشارف المشغل الثاني في مسائل النبوّات والإماميات، وقد رسمناه **بالظهورات**.

تعتبر قضية الظهورات الإلهية أبرز مسألة على الإطلاق في النصوص النصيرية لاتّصالها التام بالتوحيد ومشاغل النبوات والإمامة ونظام الكون في نفس الوقت. وقد لاحظنا في مختلف المناظرات وحتى سائر المؤلفات النصيرية بداية من شعر الخصيبي أن مسألة ظهور المعنى بالصورة تكاد تكون المسألة المطّردة والثابتة؛ والسؤال عنها من الأتباع هو: كيف يظهر المعنى في عليّ، وهل علي هو الصورة اللحمية أم المعنى؟ وقد عالجنا ذلك في الفصل السابق عند الحديث عن التوحيد النصيري في «**الوحي الآخر**»، وشرحنا التثليث المقدّس علي محمد سلمان. (ع.م.س) بين الوحدانية الإلهية، والظهور الإلهي في الاسم والحجاب، وبالدليل إليه سلمان الفارسي، وهو غير التثليث النصراني، وكذلك غير الظهور الإلهي في الخمسة المصطفية.

بقي أن نعرض في هذا المقام إلى ظهور المعنى في حجب الأنبياء، وأصل الحاجة إلى ذلك، وشرح الغاية منه.

أفرد كتاب الصراط المنسوب إلى المفضل الجعفي ثلاثة أبواب لمسائل الظهور الإلهي والبدوّ في المقامات.وهي: باب التجلي (الفقرات 106 ـ 111 من تحقيقنا)؛ وباب الظهورات والدعوة والإنكار (الفقرات 112 ـ 135)؛ وباب إرادة

(215) راجع، الشيخ بعمرة، أخبار وروايات عن موالينا أهل البيت منهم السّلام، ص 23.

المولى وإبدائه (الفقرات 171 ـ 216)، وهذه ليست المواضع الوحيدة في الظهورات الإلهية في الكتاب.

ويتّضح من خلال هذه الأقسام وجملة المسائل فيها رأيان ثابتان: أولهما: إن الله قد ظهر في الأنبياء والأوصياء؛ والمقامات النبوية هي بالفعل ظهورات إلهية، ويُناسب هذا الرأي ما ورد في كتاب «**الهفت الشريف**» في خلق الأنبياء والأوصياء؛ وما ورد في غيره مثل كتاب **الأسوس**، **ومناظرة النشابي** وكتاب **الأصيفر**.

أما الرأي الثاني، فعبارته أن الله قد استغنى عن الظهور في الأنبياء بالظهور في مقامات الإمامة امتحاناً للخلق[216].

أما مقامات النبوة التي ظهر بها الله/المعنى فهي على التوالي: هابيل، وشيث، ويوسف، ويوشع، وآصف وشمعون الصفا، وعلي بن أبي طالب، أنشد علي بن صارم أحد شيوخ النصيرية: [الوافر]

وأثبتك يا معنى المعاني قديماً سرمدياً أزليّاً

أقرّ بسبعة أظهرت فيها بإثبات ولا شك وغيّا

بهابيل شيث يوسف ثم يوشع وآصف ثم شمعون الصّفيا

وحيدرة المسمّى في كناه أمير/النحل مولانا عليا[217]

ولما كان المعنى لا يُدرَك إلا باسم يدل عليه باب، فإن اسم الظهور الأول هو آدم، والباب هو جبرائيل؛ أما الثاني فاسمه نوح، وبابه يائيل؛ واسم الظهور الثالث هو يعقوب، والباب هو هم بن كوش؛ واسم الظهور الرابع موسى، والباب هو دن بن اسيوط. وأما الظهور الخامس فاسمه سليمان، بابه عبد الله بن سنان، والظهور السادس اسمه عيسى، وبابه روزبه؛ والسابع اسمه

(216) راجع المفضل الجعفي، كتاب الصّراط، الفقرة 8.

(217) راجع Clément Huart, La Poésie Religieuse, in J.A. 7è ser. Tome XIV (Aout - Sept 1879). p.249.

محمد وبابه سلمان الفارسي[218].

وقد أشرنا إلى أن هذه الظهورات إنما هي **بعد الهبطة**، وتسبقها ظهورات علوية في سبعة أدوار: دور **الحِنّ**، والبِنّ، والطِمّ، الرِمّ، والجِنّ، واليونان.

والمهم في هذا التصور سباعية التقسيم لمسألة الزمان، وسنعود إلى ذاك في العالميات والمهم أيضاً أن المعنى لا يدرك بالاسم وحده، ولا بد من باب فضلاً عن ضرورة الضدّية لاستقامة الدور؛ فهي في الواقع بنية ذات أربعة أركان: المعنى، والاسم، والباب، والضدّ. وقد ظهر ذلك، إلا في دور واحد هو الدور السادس من الأدوار العلوية، وهو دور الجِنّ، كما سبق أن أشرنا.

ولكن، أي فضل للنبي على الإمام؟ وإذا ظهر المعنى في النبي، ولم يدرك إلاّ بالباب إليه فأيّ فضل للمقام النبويّ؟ ليست الإجابة على هذا السؤال باليسيرة. واكتفت المرويات النصيرية بالتناظر في الصورة المرئية، والمعنى القائمة عليه وبه.

جاء في كتاب الأصيفر لابن شعبة الحرّاني:

«إن الصورة المرئية (..) هي الغاية الكلية، ثم قال: ليست كل الوجود، ولا كلية الإله الذي هو المشار إليه بالمعنى، بل أراد صورة الوجود المتصلة بالمعبود، فصورة الوجود هي الباب الدّال وغاية الآمال وموقع الأمثال، وطريق

---

(218) أنشد شهاب الدين بن أبي منصور الديلمي (ت. 385هـ/995م) في ديوان الغسق. مخطوطة مانشستر MS 452 [D ـ 655]، ورقة 196ب = 197أ. [الرجز].

«الحجب سبعة والقباب سبع — أعطاهم فيها علوّ الرفعة

بقعتهم بالنور أعلى بقعا — أظهرهم كيما تتمّ الصنعة

فأول الأسما آدميا

آدم ونوح والنبي يعقوبا — حجب وموسى أمرهم موصوبا

ثمّ سليمان له الهبوبا — ومظهر الآيات والصليبا

عيسى ويتلوه محمّديا»

الاستدلال وموقع الصفة وقرار المعرفة ومستقرّ دعوة النصفة، وهي صبغة الله وصفته، ونطقه وكلمته وبيته ونفسه وتبعته، وحجاب حجابه وحجّته، ونور نوره وهدايته، والصّراط المنصوب إلى جنّته»[219].

ويبدو من جهة أن «اسم عليّ وقع على الناسوت، واسم الله وقع على اللاهوت، وعليّ هو الله والله هو علي لأن ذلك الناسوت عرف باسم كما عرف بالناسوت كل مخلوق باسمه. وإنما سمّي بالناسوت بهذه العبارة للوجود وإثبات المعرفة»[220]، ويظهر من جهة أخرى أن الصورة المعنوية هي جامعة لعالمي الغيب والشهادة لأن «الغيب هو صورة الوجود المجرّد عن المواد والصّورة؛ والشهادة هو عالم النّور والرقّ المنشور، والسقف المرفوع والبيت المعمور، والبحر المسحور، وحقيقة الوجود والظهور والبعث والنشور والدليل على السرّ الخفيّ المستور»[221].

ومثل هذا الخبر يزيد في الإقناع بمشكلة التوحيد النصيري، ووظيفة المقام النبوي في الدلالة على المعنى، ولم نجد أوضح على ضيق النصيرية بالمسألة من خبر منسوب إلى الإمام الصادق، أورده الشيخ **محمود بعمره** في رسالته:

«قال [المفضّل]: سمعت الصادق يقول: أجهدت [نفسي] أن أجد بين محمد وعليّ فرقاً فلم يكن. قال المفضّل قلت: يا سيدي، وكيف ذلك؟ قال: لو كان بينهما فرق لكان شخصاً لأنّه أقرب إليه من جميع الخلق»[222].

ويبدو لنا أن ظهور الله في المقامات النبوية يحقق غرضين على الأقل: أوّلهما: احتواء العقيدة النصيرية لجميع النبوات السابقة، تماماً كما فعل الإسلام. وهو إذ يفعل هذا فإنه يزيد من التأسيس للذات، وتوسيع آفاق الاعتقاد والديانة حين يضحي جميع الأنبياء، أو أولئك الذين ذكرناهم على

---

(219) راجع كتاب الأصيفر، ورقة 7ب.

(220) راجع نفسه، 5ب.

(221) راجع كتاب الأصيفر، ورقة 13ب.

(222) راجع محمود بعمرة، أخبار وروايات. ص 9.

الأقل، تجليّات للمعنى العلوي. وبذا لا تدّعي النصيرية تاريخها بداية من محمد بن نصير، بقدر ما تدّعي أنها أصل الدين مبدأً ومُنتهىً، قياساً على مقولة: «إن الدّين عند الله الإسلام»، ولا فرق.

أما الغرض الثاني فيتجلى في الإقرار بنبوّة محمد، وتجلّي الله فيه، ولكنه ظهور لا يدرك إلا بسلمان الفارسي. فإذا ارتفعت النصيرية بعلي إلى مرتبة المعنوية والإلهية المجرّدة، واشْترطت البابية في سلمان لتدرك صورة الله في الاسم، فإنها أوقفت الإسلام على التشيّع، وحدّت مقام محمد ببابية الفارسي، وهو من أبرز وجوه المتشيّعين.

وبالإضافة، فمقالة النصيرية في الظهور بالمقامات النبوية تطرح أيضاً مسألة الحلول الإلهي الجزئي في البشريّ؛ وتماماً كما كانت الحروف المقطعة في «علي» اسماً ظاهراً فإن محمداً النبي هو كذلك حجاب الباب واسمه المشهود، رغم الاضطرار إلى الباب. وتتطوّر هذه المقالة المجملة ليصبح النبي هو عقل الله، كما سبق أن ذكرنا وهو أيضاً مشيئته وقدرته[223]، ومجمل الرأي في المعنى أن «ظهوره قدرة ونطقه حكمة، ودلالته على ذاته رحمة، وغيبته عظمة ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيا من حيي عن بيّنة»[224].

وتدقّق الفرقة فكرة الظهور بالمقامات النبوية فتقطع بأن المعنى **ظاهر بذاته** لا بغيره[225] وإنما الأنبياء أسماء واقعة على الصّور التي باشر الله منها العالم لطفاً بهم وأنساً[226]، ولكن هل تقوم هذه الصورة بأعيانها وخواصها؟ يعسر

---

(223) راجع مناظرة النشابي، ورقة 193: «. . . يا مفضّل إنّ مولاك القديم شاء من غير فكر ولا وهم إظهار المشيئة وخلق المشيئة للشيء، وهما الميم والسين، ومعنى ذلك أن المشيئة هي حقيقة باطن الإسم، هو محمد الأكبر، والشيء ظاهر الميم ها هنا هو محمد الأصفر. .»؛ وكذلك في ورقة 94أ: «. . .وقوله يا ظاهر بقدرته معناه يا من ظهر بما هو منه، فهي القدرة، والقدرة السيد محمد».

(224) راجع نفسه، ورقة 29أ.

(225) جاء في مناظرة النشابي: «. . والمعنى تقدّس اسمه لا يظهر إلاّ بذاته بأنزع بطين، فكيف يظهر بمثل صورة الباب، وهو مخلوق أعاننا الله من هذا القول»، والمقصود =

علينا أن نجيب إجابة واضحة قطعية لأن من المرويات النصيرية ما يقرّر الإيجاب، ومنها ما ينفي. وفي «**الهفت الشريف**» مثلاً صورة للنّفي وإخبار عن ضياع الأعيان في الأدوار، وتهدي مرويات أخرى في مناظرة النشابي إلى أن الاسم واحد مهما تغيّرت الحجب، وفي ذلك إقرار بنبوة **أصلية** ثابتة منذ القدم، وإن تغيّرت صورها: ذاك ما عناه الخصيبي على الأقل عندما أنشد حجابي حجابي، وكرّرها في 14 بيتاً[227]، وشرحها أهل العلم بأنه أراد به الحجاب الأعظم والاسم الأقدم محمد وأشخاصه أسماء الله المعظمة وحجبه الرفيعة، ولو كانت مائة ألف حجاب كانوا واحداً، وهو الاسم، والمعنى تعالى لا يدخل في عدد»[228].

وكذلك جاء في الأدوار مما ذكر كتاب الهفت الشريف:

«وسئل الصادق من الحاضرين عن الدنيا. فقال: هي أربع مائة دور، والدور مائة ألف سنة، وفي كل دور سبعة أدميين، وفي كل دور آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام (...) ثمّ الْتفت الصادق

= أن الله إذا أراد الظهور بجاب واسمه، فإنه يزيل عين الشخص ويبدو للناس كصورته، بإقدارهم على النظر إليه ومشاهدته بتلك الصورة: «قال الصادق: المؤمن متّصل بالولي، والوليّ متّصل بالله، فمن أطاع الولي فقد أطاع الله، كما قال مولانا لابن سنان: أنا عليّ ظهرت للخلق بسبعة حجب ومن الأب والأم والزوجة والأخ والعمّ والعمّة والخال والخالة، سبعة حجب من النسب، ولففت بالخرق رحمة لهم، وأنا الذي لا يشبهني شيء بالكدر وأهل المزاج بالمزاج، ومع هذا قال: أنا ربكم ولو كانت سنّة البشر لازمة الباري في ظهوره وبطونه ما كان قال ما قال». راجع كتاب مناظرة النشابي ورقة 151ب.

(226) راجع نفسه، ورقة 85ب ـ 86أ: «وكل اسم محدث مخلوق سوى اسم الباري الذي هو الحجاب لأنّه جوهر قائم بذاته. وأما أسماء المعنى المعارف، والعبارة، فهي أحرف متقطعة متصلة مثل قولنا هابيل وشيث ويوسف إلى تمام السبعة فهذه أسماء تعريف تقع على الصّورة التي باشر فيها العالم والمسمى به أقدم منها، وهو قوله لنا من الأسماء معناها، ومن الحروف مجراها».

(227) راجع الهفت الشريف، ص 189.

(228) راجع الخصيبي، ديوان الشامي، ورقة 52ب.

وقال: إنّا منّا رسل الله ما دام لله في خلقه حاجة. فإذا بدا لله أن يهلكهم رفعنا إليه. وإن بدا أن يخلق خلقاً آخر كنّا نحن الرسل إليهم»[229].

وفي الفقرة مقالة لم تسبق الإشارة إليها. وهي استمرار الرسالة، ما دام الخلق حيّاً والعالم كائناً وسنرى في الأخرويات ثبوت القول بالاستمرار ولا يذهب بنا الظن رغم ذلك إلى اعتقاد النصيرية باستمرار النبوات، فالرسالة المقصودة هنا هي وصية الأئمة، وبقاؤهم مدى الدهر، منهم الرسل إلى الناس بعد أن كانوا من الأنبياء.

ويعود هذا التقدير للإمام إلى منزلته في المقالات النصيرية، ويكفي أن نقف على هذا المروي مما نسب إلى علماء الطائفة لنرى أي مكانة عالية مُنح الإمام والوصي.

«عن جابر بن يزيد، قال: سمعت العالم يقول في خطبة له كلاماً له أوله غير آخره، ومعانيه تختلف في عقلي الإشارة بها. وذلك أنه قال في بعض كلامه: «نحن وجوه الرحمان، وبيوت الديان وألسنة الرب الأقدم، وغيوبه في كل مشهد. نحن غاية من غاياه، ونهاية من رجاه. إلينا أشارت بنو الدنيا لأننا غاية الدنيا وصفة الأولى وكعبة لمن لبّى. بل إنا علّة العلل، وغيب الأزل، والبريّ من المثل. أنا كل الكلّ. أنا مخترع النور. عندما مددت الظل لا يعلم من أنا.. وأنا العلي الكبير».

فقلتُ في نفسي: أول الكلام يدل على أنه مربوب مألوه، وآخره يدلّ على أنه إله أحد لا إله إلا هو، فليت شعري، ما أقول فوالله ما استتمّ في صدري ما فكرت فيه حتى ضرب بيده على يدي فأحسست ملمسه، وتحقّقت حسه، وجسمانيته. وقال: يا جابر أنا الله العلي الكبير والنبأ العظيم الذي أنتم فيه مختلفون وفيه تختصمون، صراط مستقيم وجبل منيع وعروة وثقى لا انفصام لها. وأنا بما تعملون محيط، وردّ يدي وقبض على زندي ومسح بيده

(229) راجع مناظرة النشابي، ورقة 126ب في الأصل «فإذا بدا الله أن يهلكهم رفعنا إليه، وإن بدا أن يخلق خلقاً آخر كنّا نحن الرسل إليهم».

على ذراعي وعضدي ذاهباً إلى وجهي، فلم أجد له حسّاً مكيّفاً (. .) ثم قال: أنا العلي الكبير، الأحد القديم معنى الحقائق وغيب العقول، لا أدرك بغاية، ولا أحدُّ بمعنى، وأنا العلي العظيم أنزل عند كل عظيم وأنا بكل شيء محيط (. .) ولم يزل على ذلك المعنى يختفي عن عياني قليلاً قليلاً حتى لم أره وردّ يده إلى زندي فوجدت من حسّي لها ما كنت أعهده، وهو يقول: يا جابر كذلك هو وهكذا نحن كما نحن يا جابر نحن الصّفة التي لها نكروا، والصورة التي عليها تجبّروا، وبها كفروا، وما يعلمنا إلا قليل»[230].

وهو وصف قريب للغاية من وصف سائر المتشيّعة للإمام لولا أن ظهرت زيادة في الارتفاع وتجاوز للحدّ في الغلوّ. والثابت كذلك من المنسوبات النصيرية أن الإمام مقام الله أيضاً، إلا أن الله ظهر في سطر الأئمة بذاته لا بأشخاصهم، وإن كونهم تعالى من نوره.

وإذا اعتاض الله عن النبوة بالإمامة بعد محمد، فإنه قرر أن الأرض لا تخلو من إمام، فكانت الأدوار محتاجة في كل مرة إلى الإمام، إما موجود عيانا أو موجود مستتراً. وفي الحالتين يبقى الإمام محلاً للمعنى، وشخصاً لله يقوم فيه. ودلائل الظهور في مقامات الإمامة كثيرة، ومنها جريان المعجزات على يد الإمام، وكذلك جريان العجز والضعف إلى حد القتل؛ وفي الحالتين يبين الله عن ذاته في المقام. وذلك ما دعا إلى شك الناس فيه، وهذا الغرض هو بتمامه موضوع كتاب الصّراط.

وفي المرويات النصيرية إلحاح على أن المعجزات التي صدرت عن الحسن أو الحسين أو حتى العسكري. . إنما هي من قدرة الله ومشيئته لا من قدرة الإمام بعينه. جاء في كتاب الأسوس سؤال السائل عن حلول الله في الأنبياء والأوصياء ما علامته؟

«قال العالم: إذا أنطقوا بالغيب وبإحيائهم الموتى وتغييرهم للشيء في

(230) راجع كتاب الأسوس، ورقة 24أ.

كيانه وعن هيئته فذلك للرب لا لعبد».

وينسب الخبر النصيري إلى الله في كتاب الإنجيل ما يدلّ على تجليه للخلق وبدو قدرته وكلمته، وهو مع ذلك غير ممازج للعاجز، مرتفع بالعلو عنه: «يقول في الإنجيل نزلت إليكم متجلياً في حجاب فأريتك نفسي بالبشرية والولادة ثم عملت عمل اللاهوت، فلم يكن عندكم ما تميّزون به بين من يفعل فعل الآدمية وبين من يفعل فعل الإنسانية ثم أكدت حجتي بارتفاعي إلى موضعي، أنظر في السماء، ثم إني أظهر بعد فترة، وأبدي العلم والقدرة»[231].

ويؤكد تلك المقالة ما جاء من خبر في مناظرة النشابي: «قال: فإنْ أنا رأيت القدرة من أحد الحجب. قال: فإذا رأيت القدرة من باب أو من حجاب أو من سبب من الأسباب اعلم أنها من فعل الله العلي الوهاب. قال وكيف ذلك؟ قال: فإن الله حجب وليّه وسببه وبابه وحجابه فظهر كمثل صورة الحجاب، فالقدرة من فعل الحاجب لا من فعل المحجوب فأتى بالقدرة وأظهر المبهرات، والحجاب محجوب مغيب عن أعين الناظرين وأبصار الممزوجين فهم يرونه كالحجاب، فثبت أن القدرة والفعل والعلم من فعل الحاجب لا من فعل المحجوب»[232].

وكذا الأمر في إظهار الضعف والوهن والعجز[233]، ومثال قتل الحسين شاهد بليغ لا يحتاج إلى تكرار، ويذكر في الوقت نفسه بقتل الناسوت، أو هي صورة أخرى شبّهت للقاتلين، وكذا الأمر في الحسن بن علي[234].

أنشد الخصيبي في الحسين: [الطويل]

سلام على من حجب الله شخصه وأظهر للأعداء شبهاً كصورته

(231) راجع كتاب الأسوس، ورقة 55أ ـ 55ب.

(232) راجع مناظرة النشابي، ورقة 118ب.

(233) راجع كتاب الصّراط، فقرة 129.

(234) راجع الشيخ محمود بعمرة، أخبار وروايات ص 21 ـ 22.

كعيسى وهو عيسى ولا فرق بينهما ولا شك فيه إنه من سريرته
وقد ظنّ أهل الشك والزيغ أنهم يرونه مشهوراً ويا حسن شهرته
وقالوا قتلناه وما كان قتله ولا صلبوه بل شبيهاً لرؤيته[235]

إن ظهور الله في الأئمة والأوصياء يردّ إلى تكوين الأئمة وأصل خلقهم، فهم من نور الله كما سبق، وهم نجوم متلألئة وأنوار، وهم لا تحويهم الأبدان ولا المكان كأصل خالقهم دون أن يماثلوه أو يكافئوه. بل يمكن أن نذهب إلى أن التشكل في الأعيان والأشخاص إنما كان من أهل العجز، ويرون الأئمة بمنزلتهم الذاتية، وعلى قدر درجتهم الوضيعة. لهذا نفهم سؤال حبابة الوالبية فيما يذكر الخصيبي في الهداية الكبرى:

«قالت: أيّ شيء كنتم في الأظلة؟ قال [الباقر] لها: سلي عمّا يعنيك. قالت: هذا يعنيني، قال: كنا أنواراً نسبّح الله رب العالمين قبل خلقه. قال: فلمّا خلق الله خلقه سبّحنا فسبّحوا بتسبيحنا، وكبّرنا فكبّروا بتكبيرنا، وهلّلنا فهلّلوا بتهليلنا. ولم يكن قبلنا تسبيح ولا تكبير ولا تهليل»[236].

فليس نابياً أن تعتقد النصيرية في الأئمة، وهم في الأصل أنوار، مقامات الإله ونوره المشتهر، وهو تعالى مع ذلك واحدٌ صمد لا يُدرَك، وإن أدرك نوره في أئمته[237].

(235) راجع ديوان الشامي، ورقة 28أ - ب.
(236) راجع الهداية الكبرى ورقة 51أ.
(237) أنشد الخصيبي في ديوان الشامي، ورقة 121أ: [البسيط]

«إن الأئمة نور الله مشتهر في الملك جمعاً لمن في باطن كمنا
ومن يقول بأن الله ظاهره إمامة ووصاية فيه قد علنا
وباطن الله ليس يدركه خلق ولا يتمناه إذا أمنا
كما الرسول رسالات ظهرت به مع النبوّة إيقان ومرتكنا (..)
وذلك النور شخاص مفرقة في أيّما صورة أبصرته حسنا
لكنه صمد تعنو الوجوه له والعين تدرك منه قدر ما مننا»

يبدو لنا من خلال هذا التصور لتكوين الأنبياء والأئمة والظهورات الإلهية جميعاً أن العقائد النصيرية متأثرة بالعقائد الوثنية الحرانية، لقولها بنورانية الأئمة والأنبياء، وبقاء عنصرهم على اختلاف التشكل. وهذه الأنوار هي في معتقدهم وكذلك في المعتقد الحرّاني، في نهاية الإنتظام مع سائر الكواكب الأخرى، والآلهة التي تتولّى تدبيرها.

وتمثّل العقيدة في تكوين الأنبياء والأئمة والظهور الإلهي بهم متمما لما قلناه في الألوهية عند عرضنا للتثليث النصيري و«**الوحي الآخر**».

وقد ذهب **شرف الدين** إلى أن قول النصيرية بنورانية الأئمة واستقرارهم في المراتب العليا بعد وجودهم في المراتب السفلية، إنما هو من تأثير «**الأصل الفارسي**»[238].

والأرجح عندنا أن ذلك من تأثير العقائد الحرّانية، أما التناسخ فيمكن أن يكون في شيء منه على الأقل راجعاً إلى عقيدة الفرس، لأن الكثير من العقائد في الحضارات المجاورة لبلاد فارس قد قالت أيضاً بتناسخ الروح تدرّجاً نحو الصفاء والخلاص.

ورغم هذا التأثر، فإن النصيرية قد حافظت في مسألة الإمامة على الملمح الشيعي الإسلامي إجمالاً، فلا مجال للحديث عن تناسخ أرواح الأئمة ذاك التناسخ المعروف بين سائر الناس، وعبارته انتقال الروح في الهياكل المتدرّجة صعوداً أو نزولاً حسب الأعمال في الحيوات السابقة، وإنما يظنّ عند الفرقة، ولربّما أيضاً عند الشيعة الإمامية، كما ينتقل أصل الإمامة لأنه نص من الله، يرفقه علم رباني، وحجة به قائمة على الخلق.

ورغم هذا التأثر أيضاً فإن النصيرية قد حافظت بأصل نبوة محمد على انتسابها إلى الإسلام، وقد قالت مثل أهل الملة بختم **النبوة**، ولكنها اختلفت بأن فصلت بين النبوة والرسالة، وقالت باستمرار بيان الدين للناس. ولئن لم

(238) راجع تقي شرف الدين، النصيرية، دراسة تحليلية، بيروت 1983.

نشهد آثارها من مُرسل متأخّر، فإن مقالتها أثارت عليها المخالفين، فكفّروها، والواقع أن النصيرية لم تحدث شيئاً على **أصل الإمامة**، من القول بوجوب الحجّة والاضطرار إلى الإمام وإن استتر، ومعناه وجود رسالة يضطلع بها الإمام، واجب الوجود بين الناس، بعد ختم النبوّة بمحمّد.

إلاّ أن النصيرية لم تستقلّ بهذه المقالة في الرسالة إلاّ عندما نظمتها داخل رؤية مضبوطة للأدوار والأكوار والقبب، فخالفت بذلك كل الإمامية وعقيدتها في المهدي المستتر، والقائم المنتظر.

في هذا الإطار يمكن البحث بإيجاز شديد في **المشغل الثالث** حول فضل محمد عند النصيرية وختم النبوة لأننا قدّمنا لذلك بإشارات كثيرة يمكن الاكتفاء بإضافة القليل إليها.

يتّضح تقدير النصيرية لمحمد في اعتقاد الاسمية أو الحجابية فيه. وفي بعض المرويات ما يوحي باشتمال الاسميّة على سائر الحجب والأسماء السابقين، وتفرّد محمد من بينها في التثليث المقدّس، فكان، على وجه، كلمة الله/ عليّاً. وكان، على وجه غيره، أحد الآلهة الثلاثة ذات الأصل السوري الفنيقي: ثلاثيّة السماء والشمس والقمر الإلهية، كما سبق، ولو لم يكن لمحمد من فضل لما تمت له هذه المكانة، ولما برز من سائر الحجب.

ومع ذلك فإن النصيرية، كما أشرنا، قد قلبت المرتبية الإلهية التي ورثتها عن الإسلام، فقدّمت عليّاً/ معنى إلهيّاً، وشخصاً متجلياً بالصورة اللحمية؛ فباطنه هو المعنى، وظاهره هو مرة اسمه (ويدخل فيه: الحروف المقطّعة ع ل ي) وكذلك محلّه المشهود أي صورته، ومحمّد هو القائم لإبانة كلمته مرّة أخرى. وهو بالفعل أحياناً كثيرة كلمة المعنى.

يمكن أن نستنتج مما سبق ما يلي:

1 ـ إن عقيدة النصيرية في النبوات والإماميات قد جمعت بين الأصل الإسلامي الشيعي، والعقائد الحرانية القديمة، وكذلك العقائد اليونانية القديمة. فبمفهوم النبوة المحمدية الخاتمة استطاعت أن توثق الانتساب

إلى الإسلام، وبالغلوّ في علي والإقرار بسطر الإمامة حتى حدث المهدي المنتظر، تقيّدت بالسنة الشيعية؛ واستحضرت العقائد الوثنية اليونانية في تصوّرها لتجليّات الآلهة في خمسة، هم في التراث الشيعي أهل الكساء؛ وأفادت من عقائد الحرّانيين في تصوّر الأئمة كواكب متلألئة، بل في اعتقاد وجود آلهة في الكواكب تتولّى أمرها. ومن هذه المركبات كلها نهلت العقيدة النصيرية في النبوات والإماميات وأسست رؤية خاصة بها، لا هي بالسنية الشيعية ولا هي بالسنية السنية، ولا هي بالإسماعيلية الغالية أو غيرها. ولا تعدّ كذلك عقيدة وثنية. .

واستطاعت بهذا أن تؤسس مرجعاً مجمله: أ ـ القول بمعنوية عليّ وتأليهه؛ ب ـ واعتقاد الظهورات الإلهية في المقامات تعبيراً عن الأدوار والأكوار والتعاقب بين الأجيال؛ ج ـ واعتقاد استمرار الرسالة مع ختم النبوة.

وعلى الرغم من تكامل هذه العناصر، والتأسيس على أصل التشيّع بما يحقّق للذات استمراراً، فإن عقيدة النصيرية قد بقيت هامشية على طرف الإسلام الشيعي، وكذلك على مشارف الحرّانية، والعقائد الوثنية.

2 ـ تمثّل هذه المقالات في النبوات والإماميّات رؤية خاصة بالفرقة، وهي بذلك إسهام في التأسيس للذات النابية عن العقائد السائدة والسنية المركزية أيّاً كان اتّجاهها. ويخوّل هذا التأسيس الاعتقادي في النبوة وتأليه علي، والقول بالظهور في المقامات وسائر الأدوار، أن تجمع الفرقة أتباعها حول مقالة، وتؤلّفهم من حولها على أحكام، وتدفع بهم طبيعيّاً نحو السيادة على التدريج. لأن هذا الاعتقاد هو المبدأ الذي تُردّ إليه أحكام الهيئة الاجتماعية وضوابطها، وعليه تتوقّف المناكح والمعاملات وحتى الجهاد. . ويُساعد على تلك السيرة ما جاء في هذه العقائد النصيرية من العناصر الدينية المختلفة والأصول الثقافية المتنوعة استجابة لأحوال الأتباع، وأوضاع الناس في مواطن تلك العقائد، ممّا يسمح بكسب النصير والانتشار فضلاً عن الاستقلال.

ولا شك أن المواطن الجبلية التي استقرت بها النصيرية الناشئة، وكذلك الحواضر التي لم تتغلغل فيها العقائد الإسلامية بعمق، قد ألجأت تحت وطأة الاستبداد إلى الأخذ عن تلك الأصول الثقافية والعقدية الكامنة في التراث والحضارة ببلاد العراق ومشارف سوريا.

3 - إن عقيدة النصيرية في النّبوات والإماميات قد طوّرت بالفعل مقالتها في علي بن أبي طالب والإمام عموماً، وفي ذلك تطوّر للمقالة الشيعية الإمامية من ناحية، واستقلال عن السنية الشيعية من ناحية أخرى. ويتجلى هذا حين ترتدّ النبوات والإماميات إلى مبحث التوحيد، إخباراً عن صفات الله، وفيض العالم عنه في الوقت نفسه، وبذا تضحي النبوات والإماميات عند النصيرية دالة على رؤية تحتوي من أطراف كثيرة على مسائل العالميات والأخرويات، وهما بابان مهمّان في شرح سيادة الفرقة بهما، وأساسيان في فهم تصورها للذات البشرية، بِمَ عملها، وإلام منقبلها ومعادها: لهذا أفردنا الفصلَيْن القادمين.

إلا أن دون ذلك سؤالاً عن مقالة البابية والبهائية حديثاً في النبوات والإماميات، أتراها اتخذت سيرة النصيرية القديمة أم إن للفرقة الهامشية الحديثة مقالات جديدة، ترتقي بها نحو السيادة؟

2

تدور مقالة البابية والبهائية في النبوة والإمامة على ثلاثة أغراض عموماً، وإليها ترجع سائر المسائل الأخرى:

1 - في الفرق بين الإمام والنبي والرسول.

2 - في مقامات النبوة والإمامة والظهورات الإلهية.

3 - في ختم النبوة المحمدية، واستمرار الوحي بعدها.

وقد سبق أن ذكرنا في **المشغل الأول** أن الباب الشيرازي قد ادّعى أول الأمر البابية للإمام المنتظر، ثم أخبر أنه القائم نفسه، ثم ادعى وحياً نزل عليه

ونبوة، بل زعم أن الله حل فيه أو هو الله، أو مقامه على الأقل. ويمكن أن يستنبط هذا من «**قيوم الأسماء**». ولكن يظهر الفرق جليّاً بين هذه المقالات التي ادّعاها الباب الشيرازي من «**قيوم الأسماء**»، إلى كتاب **البيان الفارسي والبيان العربي**؛ ولا شك أن في بعض الألواح على الأقل إشارات مفيدة إلى ادّعاء الألوهية خاصة.

يلفت النظر في «**الصحيفة المخزونة**» الإقرار بأنها من وحي الله المنزل إلى الحجة، وهو من الحجة إلى بابه الأكبر، ومعناه أن هذه الصحيفة/ الوحي دليل على بابية الشيرازي.

وبالفعل نلاحظ من خلال السّوَر أو الأدعية التي تضمّنتها الصحيفة، تضرّعاً إلى الله، وتوحيداً تاماً، واعترافاً بالعبودية الخالصة؛ ثم إن صفات الله فيها لا تختلف بالمرة عن صفاته القرآنية. ولا نغفل مع ذلك جزئيتيْن هامتيْن:

- **أولاهما**: ليس في هذه «الآيات» ذكر للإمام المنتظر، وإنما نعثر أحياناً قليلة على الصلاة على محمد وآل بيته.

- **ثانيهما**: ليس في هذه الآيات ذكرٌ لبابية الباب، ولا لشريعة أو أوامر كلّف هو ببيانها أو تبليغها إلى المنتظرين لصاحب الزمان.

ومع ذلك نجد في نظم هذه الأدعية إيحاءً قرآنيّاً واضحاً يوهم بقدسية العبارة والارتفاع بها إلى مرتبة الوحي. جاء في الصحيفة:

«الحمد لله الذي قد عرّفنا نفسه بأنه الحق لا إله إلا هو الحي القيوم. يا إلهي أشهدك في مقامي هذا بما تشهد لنفسك وأولو العلم من خلقك بأن لا إله إلا أنت القديم المتعال. يا إلهي أنت الذي تبتدع بقدرتك العباد لا من مثال قبلها ابتداعاً، وتخترع لهم ما يلزمهم بقدرتك العباد لا من مثال قبلها ابتداعاً، وتخترع لهم ما يلزمهم في محبّتك اختراعاً، فأحمدك اللهم ربنا. قد خلقتني ولم أكُ شيئاً، وقد عرّفتني نفسك القديم الذي لم تزل كان بنفسي الذي ما كان شيئاً، فسبحانك يا إلهي قد أجلت حقك وقد أكبرتُ نعمتك، ولا يمكن الأداء في حقّك كما قد كان حقّك، فسبحانك يا إلهي لا يعلم صنعك اللطيف إلا

أنت، فأحمدك اللهم يا إلهي على ما تحبّ وترضى لجميع أطوار تجلّياتك وشؤون أنوار سلطتك، وبما تلهمني من معرفة ولاة أمرك وخزنة علمك وأركان توحيدك ومحالّ محبّتك وألسن إرادتك، محمد وأوصيائه صلواتك عليهم وأسألك اللهم يا مولاي أن تصلي على محمد وآل محمد كما قد كان قوة إبداعك وسر اختراعك كما أنت محصيها، وأسألك يا إلهي أن تسلم على محمد وآل محمد كما أنت أهله وأن تعطيهم من جودك ما لا يستحقه أحد سواهم، فأشهد لديك يا إلهي أنهم قد كانوا ثمرة الإبداع في علمك غاية الاختراع في كتابك أن يعرفهم أحد كما أنت جاعلهم فسبحانك اللهم قد ابتدعتهم لنفسك بالقيام على مقامك وقد أنشأتهم بأن لا يكون فرق بينك وبينهم إلاّ أنهم خلقك وعبادك فسبحانك يا إلهي، يا ظلّ أشباحهم المودعة في حقائق الأشياء الموجودات (هكذا) قد تعلّم الكلّ توحيدك بأسمائهم السارية في طويات الممكنات (. .) وإن هذه ليلة قل فيها حجتك فأنزل من رحمتك البديعة وأنسائك (المقصود: أنسك) الجديدة وعلى الذين يتعبون أنفسهم في زيارتهم لذاتك، وترحّم يا إلهي على الوجوه الذين قد تغير الشمس في سبيله لمحبّتك. . . (239).

فليس في هذا الدعاء بمناسبة عاشوراء ما يفيد ادّعاء البابية للمنتظر ولا ما يشير إلى عودته. وظننا أنه لا يختلف عن سائر الأدعية الشيعية في مثل هذه المناسبة، ويبدو لنا مع ذلك تمييز بين مقام النبي ومقام الوصي من آل بيت محمد. ولسنا نجد في هذا الدعاء، ولا في غيره من الألواح التي تضمّنتها **الصحيفة المخزونة** شيئاً لافتاً يُعبّر بحق عن الغلوّ في الإمام. وتحملنا **«الآيات»** في الصحيفة المخزونة على القول بأن الباب لم يتجاوز ـ في هذه المرحلة من مقالته ـ طور الانتساب إلى الإسلام الشيعي. ونظنّه طوراً متقدّماً، وإن بقليل، على قيوم الأسماء، ولم نناقش في ذلك ماك أوين (Mac. Eoin) حين اعتبرهما متزامنَيْن.

(239) راجع الصحيفة المخزونة، مخطوطة قم مرعشي، عدد 625، ورقة 10أ ـ 11ب.

فإذا قلّبنا «**قيوم الأسماء**» أدركنا مقام النبوة، في الكثير من الإشارات على الأقل، ووقفنا على ما يميز الإمام/ الوصي عن النبي، وإن كان غير محمد الخاتم. يتضح من الدعاء السابق تعريفات وجيزة لمنصب الإمام. فهو أولاً وصيّ محمد. والمفهوم هنا اعتراف لمحمد بالنبوة، وأنه أوصى لعقبه من فاطمة وعلي بالعلم، وميراث الدين. والوصية تماماً كالميراث، هي بين منصوص نبوي، وأمر إلهي؛ وعن النبي أصلاً كلّف أوّل العقب بالإمامة، وبيان الدين، واستمرّ ذلك في العقب، حسب الشروط المعروفة في السنة الثقافية بين العرب وقتها. ولئن بدا شيء من الغلو في تقدير الإمام الوصي باعتباره «ثمرة إبداع الله» أو «خازن علمه» أو أنه تعالى «ابتدعه لنفسه» أو أنه لا فرق بين الإمام والله إلا في العبودية كما ورد في الدعاء السابق، فإن هذه المقالة البابية لا تخرج في واقع الحال عن مقالة الشيعة الإمامية، ولا فرق بينهما[240]. ولا نجد في هذا غرابة إذا اعتبرنا مقالة الباب في الصحيفة المخزونة من مقالة الشيعة الإمامية.

ولكن في **قيوم الأسماء** تطوراً واضحاً لهذه المقالة، في النبوة والإمامة معاً. جاء في بعض آياته:

«وإن الذين يكفرون بباب الله الرفيع إنا قد اعتدنا (أعددنا) لهم بحكم الله الحق عذاباً أليماً وهو الله كان عزيزاً حكيماً. إنا قد نزلنا على عبدنا هذا الكتاب من عند الله بالحق.. فاسئلوا الذكر تأويله فإنه قد كان بفضل الله على آياته بحكم الكتاب عليماً.. يا أيها الناس إن كنتم تؤمنون بالله وحده فاتبعوني في ذكر الله الأكبر من ربكم ليغفر الله لكم خطاياكم، وإن الله قد كان بالمؤمنين غفوراً رحيماً. وإنا نحن قد نصطفي الرسل بكلمتنا ونفضل ذريتهم بذكر الله الكبير بعضهم على بعض بحكم الكتاب مستوراً... إنا نحن قد نزلنا الكتاب على كل أمة بلسانهم ولقد نزلنا هذا الكتاب بلسان الذكر على الحق بالحق بديعاً. وإنه هو الحق من عند الله وفي أم الكتاب على حكم الكتاب قد كان من

(240) راجع الكليني، كتاب أصول كافي، ج1 ص ص 236 ـ 395؛ الجزء الثاني تاماً.

أعرب العرباء مكتوباً (. .) اتّقوا الله ولا تقولوا في ذكر الله الأكبر بشيء من دون الله فإنا نحن قد أخذنا ميثاقه عن كل نبي وأمّته بذكره وما أرسل المرسلين إلا بذلك العهد القيم وما تحكم بالحق بشيء إلا بعد عهده في ذلك الباب الأعظم، فسوف يكشف الله الغطاء عن بصائركم في الوقت المعلوم هناك، أنتم تنظرن إلى ذكر العلي شديداً»[241].

تشير هذه الآيات، في ظاهر عبارتها، إلى أن علي محمد الشيرازي قد نزل عليه الوحي، وهو بذلك نبي أوحى إليه الله ما أراد لعباده من صالح الأصول ومفيد البيان: «يا عباد الله إن تسألوه من شيء ولا يجيبكم على الحق، فلا تحزنوا، فإنه قد كان بأمر الله من عندنا على الحق بالحق ساكناً محموداً، وإنا قد أريناك من الأمر في منامك الحق، بالغيب لتنازعوا على الأمر، وإن الله ربك الحق قد كان بما في الصدور عليما»[242]. وهذا النبي، وإن لم يصرح بذلك جميع الآي، هو باب الله؛ ويفهم أنه **غياب الإمام**؛ وتوغل الآيات السابقة في الإقرار بنزول هذا الكتاب والوحي على الباب حتى تصرح بأنه نزل بلسانه أي بلسان النبي الموحى إليه، وكذلك بلسان قومه. ويبدو لنا أن هاتشر وأفنان (Hatcher Afnàn)، قد فهما تماماً هذا، وظنّا أن الباب نبيّ ومقام إلهي أي كلمة الله.

إلا أن آيات أخرى من قيوم الأسماء تلجىء إلى وجوب الاحتراز من هذا الفهم والتأنّي في تأويل العبارة، حتى لنظنّ أن مقالة الباب الشيرازي في ما سبق من الآيات لا تعدو أن تكون سوى ادّعاء لبابية القائم المنتظر. جاء في قيوم الأسماء أيضاً:

«ولا تقولوا كيف يكلم عن الله من كان في السن على الحق بالحق خمسة وعشرونا اسمعوا فورب السماء والأرض إني عبد الله أتاني البينات من عند بقية الله المنتظر إمامكم هذا كتابي قد كان عند الله في أم الكتاب بالحق على الحق

(241) راجع قيوم الأسماء في منتخبات. . ص 29 ـ 30.

(242) راجع نفسه، ص 31.

مسطورا، وقد جعلني الله مباركا أينما كنت وأوصاني بالصلوة والصبر ما دمتُ فيكم على الأرض حيّا»(243).

كيف التوفيق إذن بين سوابق الآيات وهذه؟ وأي مقالة على الأرجح قال الباب الشيرازي؟

إن الوحي الذي يدّعيه الشيرازي إنما من **بقية الله**، الإمام المنتظر، ولما كان علم «البقية» غير قائم بلا أصل إلهي، كان وحي الباب من وحي الله، وكان تكليفه بالرسالة في ظهور القائم رسالة الله التامة ببقية المنتظر.

وإذن، ليس في الآيات السابقة ما يحمل على ظن النبوة، وإنما هي بابية للإمام المنتظر ادّعاها الشيرازي، ووثّق صلته بالله عند بيانها لأن بذلك تقوم الحجة على الناس. وإنما ذهب الشيرازي في هذه المقالة هذا المذهب غلوّاً في البابية، وتقريباً لها من شروط الإمامة. وكاد يبلغ بمنصب البابية **شرط النص في الإمامة**، أي كاد يقول بأن البابية منصب إلهي لا يتم إلا بأمر الله وقضائه ونصه الصريح.

والسبب أن في تكذيب الرسالة التي يبلغها الباب تكذيباً لشيء من أصول الديانة، وهو التبشير بالقائم، وإظهار قرب عودته.. فوجب من ثمّ، إقرار البابية شبه منصب الإمامة، بدونها لا تبلغ كلمة المنتظر إلى شيعته، ولا تتم الرجعة بمستحقاتها من الناس.

والحاصل المرجّح أن مقالة علي محمد الشيرازي قد تطوّرت من **الصحيفة المخزونة** إلى **قيوم الأسماء**، وأنه لم يدع في الوحي الثاني إلا البابية للمنتظر، وإذا علق الإيمان بمحمد ونبوته بتصديق الباب في ما ادّعى، فإن ذلك يعود إلى أن بقية الله هو وصي محمد من بعض الوجوه، وإليه عاقبة علم الله، فبات الباب إلى المستتر، ناطقاً عن الله، مضطلعاً بإظهار رسالته تمهيداً لرجعة المهدي.

(243) راجع قيوم الأسماء في منتخبات أز آثار حضرة نقطة أولى، ص 30 ـ 31.

لهذا لم يظهر في نصوص الوحي الأولى **رسالة ناسخة** أو شريعة جديدة، خلافاً لما جاء في كتاب **البيان الفارسي والبيان العربي** على حد سواء. وتشمل الملاحظة ذاتها عند البهائية كتاب الإيقان، ثم كتاب الأقدس. فكتاب قيوم الأسماء على طوله، واتساع آياته في التوحيد، **لا ينسخ الإسلام**، ويُقرّ على العكس بنبوة محمد وشريعته؛ وإنما حوى مقالة جديدة واحدة هي الاعتقاد في بابية علي محمد الشيرازي، هو بابٌ إلى بقية الله، ومن ثم فهو باب الله، وليس نبيّاً البتة ولا هو بالقائم.

وكذا في كتاب الإيقان، فالبهاء لم يدع نسخ البيان، أو ديانة الباب وإنما دعا إلى الإقرار بهما والالتزام، وزعم في نفس الوقت أنه **من بشر به الباب**، وأنه من **يظهره الله**؛ وإنما هو متمم للبيان؛ في حين كان كتاب الأقدس ناسخاً لديانة الباب وشريعة البيان، وادعى البهاء أنه محل الله ومقامه وظهوره.

إلا أن في كتاب البيان العربي تنصيصاً واضحاً على ادعاء الباب لمقام أرفع من منصب البابية. وهو حسب التعريف الشهير مقام النبوة، ومع ذلك لسنا نجد في كل آيات البيان العربي عبارة صريحة في نبوة الباب، وهو ما يدفع إلى البحث في عقيدة الباب في البيان، ووصفه منصبه ومنزلته ومقامه: أهو مقام الإمام المنتظر أم هو مقام النبي أم هو مقام الرسول فحسب دون نبوة وصلة بالإمامة.

جاء في كتاب البيان العربي:

«إنني أنا الله لا إله إلا أنا، وإن ما دوني خلقي. قل أن يا خلقي إياي فاعبدون. قد خلقتك ورزقتك وأمنتك وأحببتك وبعثتك وجعلتك مظهر نفسي لتتلون من عندي آياتي، ولتدعون كل من خلقته إلى ديني. هذا صراط منيع»[244].

---

(244) راجع البيان: 1/1.

وجاء في الواحد الرابع/1 ـ 2:

«إنني أنا الله لا إله إلا أنا الأعظم الأعظم. قد خلقتك وجعلت لك مقامين بهذا: مقام لن يرى فيه إلا إياي، ومن هذا تنطق على أنني أنا الله لا إله إلا رب العالمين. ومن هذا تسبحني وتحمد لي وتوحدني وتعبدني ولتكونن لي من الساجدين. هذا واحد الأول من الرابع ثم في الثاني قل ما يرجع إليّ يرجع إلى الله ربي وما لا يرجع إليّ لن يرجع إلى الله ثم الأمر في شؤونه ترجعون».

وليس في هذه الآيات ادّعاء للبابية، أيّاً كان القصد. وفيها إخبار بأن الباب الشيرازي رسول مظهر لآيات الله، مبعوث منه. وليس بمبعوث من بقية الله المنتظر. وليس في هذه أيضاً إشارة واحدة (وكذلك في سائر آيات البيان) إلى أن الشيرازي هو القائم عينه، إلا أن نؤوّل ادّعاءه محل الله وكلمته ومقامه فنظنّ أنه بذلك المهدي المنتظر والمستتر الراجع. بينما يسع الناس اعتباره نبيّاً لما في هذه النصوص المقدسة من إعلان للاصطفاء والوحي[245] والتكليف بإبلاغ الشريعة الجديدة إلى الناس كافة، والإعلان عن نسخ الكتب السماوية المتقدمة وخاصة منها شريعة الإسلام. وقد سبق أن قلنا ـ مع ذلك ـ إن الشيرازي لم ينعت بالنبوة في كامل البيان العربي، إلا في آية واحدة بالتلميح دون التصريح البائن:

«ثم السابع كل نبي بك يبدؤون وكل بك إلي يرجعون (هكذا)»[246].

وتأويله المرجّح عندنا أن الأنبياء جميعاً هي مقامات الله، وأنه في هذه

---

(245) جاء في قيوم الأسماء: «يا أهل الأرض لقد جاءكم النور من الله بكتاب هذا على الحق بالحق مبيناً لتهتدوا إلى سبل السلم ولتخرجوا من الظلمات إلى النور بإذن الله على هذا الصّراط الخالص ممدوداً (. .) بدع السموات والأرض وما بينهما بأمره لا من شيء وهو المتفرّد بالأحديّة الصمدية لم يقرن ذاته المقدّس بشيء ولا يعرفه كما هو إلاّ هو. . يا أهل الأرض ولقد جاءكم الذكر من عند الله على فترة من الرسل ليزكيكم وليظهركم من الأرجاس لأيام الله فاتبعوا الفضل من عنده فإنّا قد جعلناه بالحقّ على الأرض شهيداً وحكيماً» راجع منتخبات. . ص 41.

(246) راجع البيان: IV/7.

الدرجة بالذات لا فرق بين النبي والإمام (دون الباب) لأنهما كليهما محلان لكلمة الله، ومقامان لظهوره. وقد عبّر بهاءُ الله، عن هذه المقالة تعليقاً على ديانة الباب وما نسب إليه من الأقوال في الإمامة والنبوة والرسالة. جاء في كتاب الإيقان، وهو كتاب متمّم للبيان، عند البهائية:

«وليكن في علم جنابك (. .) أن الحاملين لأمانة حضرة الأحدية الذين يظهرون في العوالم الملكية بحكم جديد وأمر بديع، لما كانت هذه الأطيار ـ أطيار العرش الباقي ـ ينزلون من سماء المشيئة الإلهية، ويقومون جميعاً على الأمر المبرم الربّاني، لهذا هم في حكم نفس واحدة، وذات واحدة، إذ أن الجميع يشربون من كأس المحبة الإلهية ويرزقون من أثمار شجرة التوحيد (. .).

وخلاصة القول إن من المعلوم والمحقق لجنابك، أن جميع الأنبياء، هم هياكل أمر الله، الذين ظهروا في أقمصة مختلفة (. .) وإذا ما سمع من المظاهر الجامعة: إني أنا الله. فهو حق، ولا ريب فيه، إذ قد ثبت مراراً أن بظهورهم وبصفاتهم، وبأسمائهم يظهر في الأرض، ظهور الله، واسم الله وصفة الله، ولهذا يقول: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ (الأنفال: 8/ 17) وكذلك يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ (الفتح 48/ 10) وإذا ما تغنّوا بنغمة: إني رسول الله، فإنه أيضاً صحيح ولا شك فيه كما يقول: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ﴾ (الأحزاب 33/ 40) وفي هذا المقام هم جميعاً مرسلون من لدن ذاك السلطان الحقيقي والكينونة الأزلية (. .).

ومهما يذكرون من الألوهية والربوبية، والنبوة والرسالة، والولاية، والإمامة، والعبودية، كله حق ولا شبهة فيه»[247].

وبذا يتضح أنه لا فرق بين النبي والإمام والقائم، إن هي إلا محال الله،

(247) راجع الإيقان، القاهرة، 1352هـ/ 1934م، ص 104 ـ 125.

ولا غرابة بعده أن ينسب إلى الباب وإلى البهاء من بعده أنهما ادّعيا الألوهية أي حلول الله فيهما وظهوره بهما.

توقف هذه الملاحظات على أن البابية لم تختلف عن النصيرية في عقيدة المقامات مبدأ لا كيفية، مثلما تتفق معها في عميق الاهتمام **بالإمامة والوصاية** (نسبة إلى الوصي) لأن ذلك هو فضاء الاختلاف بعد محمد بين سائر الإسلاميين. ولئن لم تقل البابية صراحة بألوهية علي بن أبي طالب، والارتفاع به في التثليث المقدّس إلى مرتبة الخالق، فإنها اعتبرت جميع الأئمة بمن فيهم عليّ مقامات إلهية ترجع كلها إلى شجرة التوحيد.

والمهم في نظرنا أن البابية، مثل النصيرية سابقاً، قد عمدت إلى التأسيس لذاتها بالغلوّ في علي الشيرازي فارتفعت به من درجة الباب للإمام المنتظر إلى مرتبة الظهور الإلهي ومقام كلمته سواء اعتبرته القائم عينه أو نبياً صاحب شريعة جديدة، أو وصيّاً. وهي إذ فعلت ذلك فإنها حققت غرضين:

1 - التأسيس على أصل التشيّع وسنة الإمامة، وبذا فإنها لم تحدث، ولم تقطع أصلاً جارياً.

2 - إلا أنها لم تقلد، بل ركبت على السنة الجارية مقالة جديدة في علي الشيرازي، فتحت لها عهداً، وأسّست تاريخاً، وأحدثت شريعة فكانت لها بذلك كله ديانة أخرى، مثلما كان لها كينونة من صُلب الأمة الإسلامية.

إلا أن البابية، وإن تكوّنت في صلب الأمة الإسلامية، فإنها فارقتها حين قالت بالظهور الإلهي في مقامات الأنبياء والأولياء والأئمة، ثمّ أسست عليه رأياً في ختم النبوة. ونصل هنا إلى المشغلين الثاني والثالث اللذين دارت عليهما أقوال الباب الشيرازي.

أشرنا سابقاً إلى أن **الظهور الإلهي** هو اعتقاد تجلّي الله للناس بأنبيائه ورسله أو أوصيائه لأنهم جميعاً ناطقون عنه وحاملون كلمته، ومبلّغون لشريعة

في الغالب. وإنما اختلفوا حسب الاقتضاء وإلجاء أحوال الزمان[248].

وقد اعتقدت النصيرية - قديماً - أن الله المعنى إنما يظهر بحجابه الاسم وهو محمد، وكل ظهوراته إنما تكون بحجبه، وكذا الأئمة مقامات الله ومحاله. فالبابية لم تخترع مقالة **بالظهور** وإنما الجديد عندها أن جعلت من الباب الشيرازي **مقاماً بعد الأئمة الاثني عشر** من عقب علي وفاطمة.

جاء في بعض التوقيعات المباركة:

«ولقد شهد الله في الكتاب وملائكته ورسله وأولوا العلم من عنده بأنك آمنت بالله وآياته وكل بهداك يهتدون. هذا كل الفضل إليك من قبل ومن بعد من عند الله الحي القيوم. وإنك آمنت بالله قبل الخلق قد جعلك الله كل ظهوره أمراً من لدنه لا إله إلا هو المهيمن السبّوح فليبلغنّ أمر الله ربك إلى كل شيء جوداً من عنده لا إله إلاّ هو المجتود (؟) القيهور (؟). قل كل الأمر يرجع في كتاب الله وإني أنا أول من آمن بالله وآياته وإنني أنا الظهّار الظيهور (. .) وإنني كنت في يوم بديع الأول ولأكوننّ في يوم بديع الآخر أمراً من عند الله وفضلاً من لدنه لا إله إلا هو كل هنالك ساجدون وإنّني أنا لما جعلني الله مظهر أمره من قبل ومن بعده لأشكره وأحمده لا إله إلا هو الحمّاد الشكّار الصيمود»[249].

وتعرض هذه الآيات بالفعل لمقامي النبوة والرسالة، لتنشيء من الاتحاد بينهما وتعمم ظهور كلمة الله فيهما وبهما، كذلك كانت كلمة الله في مقام المسيح[250]، ومثل المسيح كان الذكر (الباب الشيرازي): بل الذكر هو روح

---

(248) راجع كتاب الإيقان، ص 125: «. . وهكذا في كلّ مقام جاؤوا بذكر حسب اقتضائه . .».

(249) راجع منتخبات، ص 4.

(250) راجع نفسه، ص 40: «إنما المسيح كلمتنا قد ألقيناها إلى مريم ولا تقولوا بكلمة النصارى ثالث ثلاثة فإن ذلك بهتان على الذكر وقد كان الحكم في الذكر في أم الكتاب (البيان) عظيماً إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون معه شيء وكل قد أتاه في القيامة عبداً وكفى بالله على الحق وكيلاً ما أنا إلا عبد الله وكلمته وما أنا إلاّ أول الساجدين لله تعالى، وكان الله على كل شيء شهيداً».

الله القائم بكلمته، والظاهر بتأييده، وفي هذا جمع بين النبوة والظهور معاً:

«يا روح الله اذكر نعمتي عليك إذ كلمتك في بحبوحة القدس وأيّدتك بروح القدس لتكلّم في الناس عن لسان الله البديع مما قد أحكم الله في سر الفؤاد وبديعاً وإن الله قد علّمك الكتاب والحكمة في صغرك وامنن على أهل الأرض باسمك الأكبر فإن الناس لا يعلمون من علم الكتاب شيئاً قليلاً.. (..) الله الذي لا إله إلا هو الحق تقول ما من نفس قد زار الذكر بعد موته إلا كمن زار الرب على العرش وهذا صراط الله العلي قد كان في أم الكتاب محتوما»[251].

ولهذه الرؤية ما يبرّرها من تصور البابية لقضية التجلي والظهور، وحلول الله في البشري وتعتقد البابية أن الله ـ على تنزيهه، وتعاليه ـ قد استوى في مقامات وحدود، وأظهر للناس بقدرته مشيئته وبلاغه، وأوامره ونواهيه، وحثّهم من خلالها على الحق هدياً منه لهم ولطفاً. ويشرح بهاء الله في كتاب الإيقان ظهور الله في المقامات المجرّدة كيف يكون:

«إن شموس الحقيقة ومرايا الأحدية التي تظهر في كل عصر وزمان من خيام غيب الهوية إلى عالم الشهادة لتربية الممكنات، وإبلاغ الفيض إلى كل الموجودات هذه الشموس تظهر بسلطنة قاهرة، وسطوة غالبة، لأن هذه الجواهر المخزونة والكنوز الغيبية المكنونة هم محل ظهور «يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد».

ومن الواضح لدى أولي العلم والأفئدة المميزة، أن غيب الهوية وذات الأحدية كان مقدساً عن البروز والظهور والصعود والنزول والدخول والخروج، ومتعالياً عن وصف كل واصف وإدراك كل مدرك، لم يزل كان غنياً في ذاته، ولا يزال يكون مستوراً عن الأبصار والأنظار بكينونته ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ (الأنعام 6/ 103) لأنه لا يمكن أن يكون بينه

(251) راجع منتخبات.. ص 43.

وبين الممكنات بأي وجه من الوجوه نسبة وربط وفصل ووصل أو قرب وبعد وجهة وإشارة، لأن جميع من في السموات والأرض قد وجدوا بكلمته أمره، وبعثوا من العدم البحث والفناء الصّرف إلى عرصة الشهود والحياة بإرادته التي هي نفس المشيئة (. .) إذن صار من المعلوم والمحقّق أن محلّ ظهور جميع هذه الصفات العالية وبروز الأسماء غير المتناهية هم أنبياء الله وأولياؤه، سواء أتظهر بحسب الظاهر بعض هذه الصفات في تلك الهياكل النورانية أو لا تظهر»[252].

وتطرح مسألة الظهورات قضية الحلول الإلهي في البشري، ويبدو أن البابية لم تطرق جانب الحلول الجزئي، تأكيداً للتنزيه الإلهي وإقراراً تاماً ببشرية المحلّ.

لذلك تراها موغلة في توحيد الذات الإلهية، شديدة التجريد لها عن كل مثل على الرغم من غلوّها أحياناً في المحل أو المقام. في هذا الإطار تظهر قصة خلق الباب مفيدة الإشارة إلى هذه الثنائية: بشرية الهيكل أو القميص على حد عبارة النصيرية وفردانية الذات الربانية.

والباب الشيرازي إذ يلحّ على هذه الرؤية فإنه يعيد من وجوه كثيرة تلك المناظرات التي شهدتها مجالس النصيرية حول الصورة والمثال والمعنى[253].

---

(252) راجع الإيقان، ص 65 ـ 70.

(253) جاء في مناجاة الباب: «سبحانك وتعاليت كيف أذكرك يا محبوب الموجودات وكيف أعترف بحقّك يا موهوب الممكنات، وإن منتهى ما تستعرج الأفئدة وغاية ما تدرك العقول والأنفس هو أثر الذي ذوّت بأمرك وظهور الذي قد ظهر بظهورك فسبحانك وتعاليت إنك أنت أجل من أن تذكر بذكر دونك (. .) أي ربّ أنت أنشأتني بفضلك في مثل هذه الليلة وأنا على جبل وحده سبحانك لك الحمد بما أنت تحب في ملكوت السموات والأرض ولك الملك في غياهب ملكوت الأمر والخلق. أي ربّ قد خلقتني بفضلك وحفظتني في ظلمات البطون بمنّك ورزقتني بدم الحيوان بلطفك ثم لما صوّرتني بأحسن صورة من فضلك وأتممت خلقي بأحسن صنع من عندك ونفخت من روحك في جسدي بمنتهى رحمتك وظهور فردانيتك هنالك قد أخرجتني من عالم البطون إلى عالم الظهور عرياناً ما كنت أعلم شيئاً ولا أستطيع على أمر =

وعلى الرغم من الإقرار البابي بظهور الله في المقامات النبوية والإمامية فإننا لم نظفر عند البابية بتصنيف لتلك المقامات والأدوار كما ظهر ذلك في عقيدة النصيرية والإسماعيلية قبلها، ولم نجد في مقالات الباب الشيرازي إشارة إلى توالي الظهور في العقب سواء في سطر الإمامة أو غيره؛ ولا يسعنا مع هذا أن نغفل قول البابية باتحاد جميع الظهورات في الأصل، وأنها تجليات للفرد. وتلك مقالة البهائية عينها وهو ما عناه بهاء الله في **الإيقان** حين قال: إن جميع الأنبياء والرسل والأوصياء يعودون إلى أصل التوحيد، وهم جميعاً الأول والخاتم: «لأن الجميع حكمهم حكم ذات واحدة، ونفس واحدة، وروح واحدة، وجسد واحد، وأمر واحد، وكلّهم مظهر البدئية والختمية، والأولية والآخرية، والظاهرية والباطنية لروح الأرواح الحقيقي وساذج السواذج الأزليّ»[254].

جاء في توقيع الباب إلى السلطان القاجاري محمد شاه ما يعلن صراحة عن استمرار الوحي بعد محمد، وقد يفهم من ذلك أيضاً استمرار النبوة:

= قد رزقتني بلطفك من لبن طريّ وربيتني في أيدي الأمّهات والآباء بلطف جليّ حتى علّمتني مواقع الأمر من فضلك وعرّفتني منهاج الدين من كتابك فلمّا بلغت إلى منتهى حدّ البلوغ أشهدتني ذكرك الممنوع وأصعدتني إلى مقام معلوم وربيتني هنالك بلطائف صنعك ورزقتني على تلك الأرض بأكرم آلائك حتى قضي ما قضيت في كتابك. قد أصعدتني بفضلك إلى أعلى روضة القدس وأنزلتني بمنّك على حظيرة الإنس حتّى استدركت ما استدركت فيه من ظهورات رحمانيتك وشؤونات فردانيتك وتجليات كبريائيتك وبدايات أحديتك ونهايات قيوميتك وآيات وحدانيتك وعلامات سبوحيّتك ومقامات قدوسيتك وما لا يحيط بعلم أحد دونك.

فإني يا إلهي عبدك وفقيرك وسائلك ومسكينك ونازلك ومستجيرك..».

راجع منتخبات.. ص 122 ـ 123.

ولا يمنع هذا الإقرار بالبشرية من أن يكتب الباب للسلطان محمد شاه أيام كان الشيرازي بالسجن في قلعة ماه كو: «خلقني الله من طينة لما يشارك فيها أحدٌ وأعطاني ما لا يدركه البالغون، ولا يقدر أن يعرفه الموحّدون» وهذا تمام ما ورد في خلق الأئمة عند الشيعة الإمامية وكذلك عند النصيرية. راجع منتخبات ـ ص 13.

(254) راجع الإيقان: ص 124.

«أن يا عبد الصاحب فاستشهد الله وكل شيء على أنه لا إله إلا أنا العزيز المحبوب.. قد احتججت بأن الوحي قد انقطع بمحمد رسول الله وإنا في الكتاب الأول كنا شاهدين. بلى إن الذي قد أوحى إلى محمد رسول الله قد أوحى إلى علي قبل محمد من إله غير الله يقدر أن يوحي إلى أحد بآيات بينات يعجز عنها العالمون بما صدقت الوحي بمحمد رسول الله لا سبيل لك إلا بأن تصدّقن للنقطة الأولى كل من عند الله المهيمن القيوم، هل غير ما نزل الفرقان من عند الله وكل عنه عاجزون يثبت به أن هذا الوحي من عند الله إن كنت من المستبصرين فما منعك في البيان بأن توقننّ هذا من عند الله الممتنع المتعالي المنيع..»(255).

ولئن كان **قيوم الأسماء** تفسيراً لسورة يوسف، ولئن بدت **الصحيفة المخزونة** أدعية ناجى بها الباب الله في أيام وأعياد معروفة، فإنها تتنزل كلها وبجميع عبارتها منزلة الوحي. وفي ذلك وحده ما يكفي باستمرار النبوة بعد محمد، وإذا قصد الباب الشيرازي إلى العمل بالشريعة الإسلامية في سائر تعاليمه **قبل** البيان العربي والفارسي، فإنه تعمد ذلك تمهيداً لديانة تكون سليلة النبوات السابقة، وتابعة لأصل التشيع الإسلامي، فلا يثير وقتها نفوراً، ولا طعناً عليه، حتى إذا أعجب الناس زهده، وإغراقه في التوحيد ومحبة الله، وألّف من حوله عصبة كحروف الحي ومن والاهم، استطاع وقتها أن يقول في البيان العربي بنسخ الشريعة الإسلامية، والاستقلال بنبوّة تامة وديانة صريحة يجاهد في سبيلها أتباع صرحاء العقيدة «**حُمْسٌ**».

لهذا لم يتردد الباب الشيرازي في إعلان فضله على محمد. وقد كنا أشرنا سابقاً إلى تحدّيه الناس بإعجاز وحيه والكتاب إليه مثلما تحدّى محمد قومه العرب ببيان القرآن.

«بما اتبعت دين الحق من قبل تتبعن دين الحق من بعد فإن كل (كذا) من عند الله المهيمن القيوم. إن الذي نزّل الفرقان على محمد رسول الله وأثبت به

(255) راجع منتخبات.. ص 19 ـ 20.

ما شاء في الإسلام لينزلنّ البيان على ما أنتم به توعدون من قائمكم وهاديكم ومهديكم وصاحبكم وما أنتم من السماء الحسنى تذكرون. وإن ما نزل الله على محمد في ثلاث وعشرين سنة لينزلنّ الله علي، في يومين وليلتين إذا لم يفعل بينهما أمراً من عنده إنه كان على كل شيء قديراً ولعمر من يظهره الله أن ظهوري أعجب من ظهور محمد رسول الله إن كنت في أيام الله من المتفكرين أنظر من ربي في الأعجميين كيف ينطقه الله بالآيات البيّنات يعجز عنها كل العالمون (كذا) وليظهرن من عنده بأقرب ما يمكن أن يظهر في الكتاب أنه لا إله إلا هو المهيمن القيوم..»[256].

وإذا كانت هذه معجزة الباب، فإنه لم يعد بإمكان أهل القرآن إلا أن يعلنوا تصديقهم به وإيمانهم بشريعته وإلا كانوا **كفّاراً مهما وحّدوا، وآمنوا بمحمد، وعملوا بالقرآن. ويمكن أن نشبّه الموقف بمقالتين:**

1 ـ موقف اليهود المعاصرين لعيسى من الحدث المسيحي، فهم ليسوا على شيء إن لم يؤمنوا به ويصدّقوا رسالته، فعيسى كان في الأصل يهودياً، تماماً كما كان الباب في الأصل منتحلاً للإسلام متبعاً للتشيع. والحالتان سواء[257].

2 ـ إن مقالة الباب في تكفير من لم يصدّقه ويواله تشبه تماماً مقالة الشيعة الإمامية في أركان الإسلام حين ربطت الإيمان بالولاية. قال الباب في أحد توقيعاته إلى السلطان محمد شاه:

«أَلاَ إنني ركن من كلمة الأولى التي من عرفها عرف كل حق ويدخل في كل خير ومن جهلها جهل كل حق ويدخل في كل شر فوربك رب كل شيء رب العالمين من عمر كل ما يمكن في الإمكان ويعبد الله بكل عمل خير أحاط به علم الله ويلقى الله وكان في قلبه أقل مما يحصي علم الله بغضي فيحبط كل

(256) راجع منتخبات.. ص 99.

(257) راجع الإيقان، ص 90.

عمله ولا ينظر الله إليه ويسخطه وكان من الهالكين لأن الله قد جعل كل خير أحاط به علمه في طاعتي وكل نار يحصيها كتابه في معصيتي»[258].

ويعود الإقرار بهذا الرأي إلى الإيمان بوجوب تتابع الرسالات إلى الناس سيما وأن الله لم يوقف **كل علمه على نبي أو وليّ**، فلم يتعدّ ما بلّغه أهل المقامات شيئاً قليلاً من كثير غزير. فإذا علمنا اضطرار الناس إلى مبين لأحكام الله عصمة لهم من الضلالة وإظهاراً للحجة على المكلّف، وتأصيلاً للعدل الإلهي وتعهّداً، أضحى تتابع الرسالات ولربّما النبوّات أيضاً أمراً لازماً ظاهراً.

وعندها يصبح للختمية معنى آخر **فلا تعني غلق باب النبوات، وإتمامها بقدر ما تعنى لفظة الخاتم (بالفتح)**، منزلة محمد بين سائر الأنبياء، وهي منزلة المتختّم به تحلياً، لفضله وتقدّمه[259].

والذي ألجأ إلى هذا التأويل وغيره مما لم يألفه الناس التأثر الصريح بمقالة الشيعة في الإمامة من اضطرار الناس إلى الحجة، والعدول عن النبوة بها، والإقرار باستمرار **شَبَهِ** وحي الله بعد ختم النبوة، وانقطاع الوحي. فقاس أهل التعلّق بأطراف التشيع استمرار الرسالات على استمرار علم الله في مقامات الإمامة لأنه لا يجوز أن تخلو الأرض من إمام مبين للدين، وإن استتر وبقي الناس له منتظرين. ولولا أن ألجأت الأحوال جموع الناس إلى ما على الإمام أداؤه كالجهاد والصلاة الجامعة والفيء والخمس والإفتاء بالتكفير.. لما انساقوا خلف العلماء، أهل مرجعية التقليد يعتاضون بهم عنه دون التصريح والاعتراف؛ كأنهم في حالة انتظار، قد عقدوا الولاية للمستتر، وعلّقوا النية على الغائب، فإن أجابوا العلماء فإنما هي إجابة بشرط الانتظار.

بهذا الأصل العام ارتبطت مقالة البابية والبهائية في ختم النبوة واستمرار

---

(258) راجع نفسه، ص 13 ـ 14.

(259) راجع أحمد حمدي آل محمد، الرائد والدليل لمعرفة مشارق الوحي ومهابط التنزيل، طبع بمطبعة كردستان العلمية بمصر سنة 1328هـ/ 1910م ص. «أمّا قراءته بفتح التاء (خاتم) فمعناه ما يتختّم به ويتزيّن فهذا أنّ محمداً (ص) هو بين الأنبياء حليتهم وزينتهم فهم يتزينون به لكونه منهم. فرسالات الله جلّ جلاله لعباده **مستمرّة وأبديّة**».

الرسالات، والإقرار من ثم بأن الباب صاحب عهد ورسالة، وادّعت البهائية من بعدها أن البهاء متمّم للبيان بالإيقان والثبات على عهد الباب تأصيلاً لدعوة على أخرى سابقة؛ فلمّا تمكن وكانت له عصبة أعلن أيضاً أنّه صاحب عهد جديد، ومحدث شريعة هي من وحي الله المتجدد.. لأن كلمات الله لا تنقطع أبداً، وليس الله ببخيل على عباده بالبيان والهدى.

يقول **محمد مصطفى** أحد البهائيين في الكشف عن أسرار تعاقب الرسالات وشرح مقالة البابية والبهائية فيها:

«إنّ إصرار الأمم [على] ختمية وأبدية رسولها لم يمنع تدفق الفضل الإلهي في رسالات متتابعة. فالفيض الإلهي متصل وليس منقطعاً، كما أن الحقيقة نسبية وليست مطلقة: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: 17/ 85) وهذا العلم القليل أي النسبي الذي يفيض به الله على الأمم تباعاً وفي مقادير متزايدة، إنما تقارن قلته بما عند الله من خزائن العلم والقدرة إلى لا ينضب لها معين ولا ينفد له أثر (؟): ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ (الكهف 18/ 109) بل وأكثر من هذا إطلاقاً وتأكيداً قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان: 31/ 27).

وبديهي أن كلمات الله ليست مثل الكلام الذي نتكلم به ـ أنت وأنا ـ وإنما كل كلمة من وحي الله كامل لدورة كاملة لأجل محدود.. قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ (آل عمران: 3/ 45) فسيدنا عيسى عليه السلام، مع جلال رسالته وعظمة آثاره لم يكن في نظر الحق جل وعلا سوى كلمة واحدة من كلماته التي لا نفاد لها! هكذا كان آدم ونوح وإبراهيم وموسى ومحمد وسائر الأنبياء من أولي العزم، عليهم جميعاً صلوات الله وسلامه ـ كل واحد منهم كان كلمة واحدة ـ كلمة تامة مباركة أحيت الأرواح ونشرت نفحات الله في الأرجاء. فالتصور بعد هذا كله، بأن سيدنا محمد (ﷺ) هو الخاتم بمعنى أنه لن يظهر من بعده رسول جديد ـ

مثل هذا التصور لا يختلف أبداً عن من يقول بأن كلمات الله تنفد والعياذ بالله»[260].

ويترتب على هذا الاحتجاج نتيجتان لازمتان:

1 ـ إفساد رأي السابقين من أهل الشرائع المتقدّمة، سواء كانوا أهل تنصيص بالآيات على الختم (بمعنى الغلق) أو علماء بالأديان والشرائع. ومن أولئك اليهود والنصارى والمسلمون على حد سواء. ويخصّنا في هذا المقام الفئة الأخيرة. فالبابية والبهائية معاً تطعنان في سائر أهل المقالات الإسلامية لقولهم بختمية محمد. فبينما قالت السنية السنية باستمرار وحي الله بالنص والاجتهاد (في أفضل الاتجاهات)، فإن السنية الشيعية قد قالت باستمراره بعلم الإمام وميراث العلماء عنه (مرجعية تقليد). ولا توافق البابية ولا البهائية الفريقين.

2 ـ فتح أدوار الرسالات وكذلك الوحي إلى ما لا حد له، كذلك اضطر الباب الشيرازي إلى التبشير بالقائم من بعده، وأشهره بـ «**من يظهره الله**» وتحيل تلك المقالة منه على عقيدة مهدوية دائمة، من أجلّ وظائفها استيعاب القابل من الزمان، مثلما استوعب بدورته مواضي الأيام. وبهذا المبدإ كانت عقيدة البابية في هذا الجانب خاضعة تماماً لمقومات النص الديني.

وبالفعل أعلن الباب أنه فاتحة البهائية، وأن الوحي النازل عليه لم يكتمل، وأن على «**من يظهره الله**» أن يتمه بما يشاء الله من كلامه وشريعته وخرج بهذه النظرة عن التصور التقليدي ـ إلى عهده ـ لمفهوم الدورة، لأن من طبيعتها أن تكون تامة الاكتمال والانغلاق، حتى إذا ظهر في الأرض فساد

(260) راجع محمد مصطفى، بهاء الله النبأ العظيم، وهي مجموعة دروس قدّمها صاحبها في ليبيريا بين سنتي 1959 و1960، وموضوعها بشارة القرآن والأحاديث الشريفة بظهور بهاء الله. نسخة مرقونة. ص 50 ـ 51.

وضلالة منكرة، كان من الله وحي جديد إلى مصطفى أو وصيّ. أما الباب فقد جعل من «بيانه» كتاب وحي مشترك، وما دام كذلك، فللمضاف إلى البيان وظيفة الإتمام والإبانة في نفس الوقت، فتتّسع بهذا الاشتراك آفاق الدلالة، والتعاليم، لأن المؤسس وضع **مشروع نص**، تماماً كما أحدث **مشروع حركة**.

ويبدو لنا أن إحساس الباب الشيرازي بقرب إعدامه، وما قد ينجرّ عن ذلك من انحسار دعوته وضمور ديانته.. قد ألجأه كل ذلك إلى إعلان **شبه وصية**، حرصاً على استمرار عقيدته في الناس، وتحقيق السيادة. سيما وأن عمر حركته وفترة «وحيه» لم يكونا بالطويلين المديدين، فوسّع بذلك على أتباعه، وهيأهم للاستمرار نحو السيادة.

ومثله في هذا مثل الأئمة في عقب علي، فأي منهم تمكن من أن يحقق نفوذاً وسيادة؟ وأي منهم استطاع أن يكمل دوره؟ وأي منهم بلّغ الإمامة بنصّها وباطنها، والجميع مقتول بعد فترة قصيرة فيما تدّعي النصوص الشيعية الإمامية على الأقل. وحتم هذا الوضع أن تحدث الوصية ويكون النص من الهالك على اللاحق عسى أن يؤدي الخلف منهم ما لم يسع الهالك.

وفي هذا الإطار يذكر الباب كثيراً «**من يظهره الله**» ذكراً أصليّاً اعتقاديّاً لا فرعيّاً ثانويّاً. ونعني بذلك أنه جزء من الإيمان بالرسالة البابية، وركن من البيان خاصة، إلى حد أن علي الشيرازي يربط الإيمان بالتصديق به، وإظهار ولايته، **فكان عهد منه على غيب** وضمان لاستمرار الكلمة البابية بظهور لاحق وكلمة قادمة.

يقول الباب: «قل أنتم لا تعرفون الحق ولا كلمات الهدى بأنكم أنتم وراءه تطلبون وتسلكون ما قد سمعتم من أمر بدع فتحضرنّ بين يدي مظهره ولتنظرن في كلماته لعلّكم عمن يظهره الله حين ظهوره لا تحتجبون، ولو اتبعت الحق من عند الذين أوتوا علم باطن الباطن لينجيك الله ربك يوم القيامة إنه كان على كل شيء قديرا (..) أن يا أولي البيان أن يخبرنكم عباد من أحد قد ادّعى أمراً وينزل كلماته (كذا) ظاهرها لا ينبغي إلا أن ينزل من عند الله المهيمن

القيوم فلا تحكمن عليه أبداً لأن لا تحكمنّ على من يظهره الله وأنتم لا تعلمون، قل إن من يظهره الله أحد منكم يعرّفكم يوم القيامة نفسه فلتعرفن الله حين ما يعرفكم مظهر نفسه لعلكم عن صراط الله لا تبعدون، وإن بمثل ما قد أبعث (كذا) الله الرسل من قبل نقطة البيان ليبعثن الله من يظهره الله ثم من يشاء من بعده والله على كل شيء قدير»[261].

ولا فائدة في ذكر الآيات الكثيرة التي تضمنها كتاب البيان العربي في «**من يظهره الله**» لأننا اعتضنا عن ذلك بأواخر كلامه في الغرض، وهو عبارة الشاهد السابق. واللاّفت من التبشير بالوحي القادم والقائم بالإظهار مقالتان هامّتان في نظرنا: **أولاهما**: وصل الباب بين «**من يظهره الله**» والقيامة؛ وليست القيامة هنا بالمفهوم الإسلامي السنّي أو الشيعي، وإنما بمعنى المقام والظهور؛ وهو ـ مبدئيّاً ـ عاقبة دور وفاتحة لاحق جديد.

وتبقى مع ذلك فكرة النهاية والبعث الجديد قائمة، وكذلك فكرة المهدوية، لأن أشد ما تمنحه هذه الفكرة للناس هو انتظارهم للقادم القائد والأمير المبين، وفي ذلك شدّ للعزم، وتثبيت على الدعوة، وتمكين للأمل في نفس الوهن.

والثانية من المقالتين توسيع القيامة القابلة بمن وراء «**من يظهره الله**» وفي ذلك مزيد إطلاق للفكرة المهدوية **وإغراق في استيعاب الزمان**. ومثل هذه الفكرة مثيرة لأنها تختلف عن فكرة المهدوية الإمامية، وعن نظرة أهل السنة خاصة إلى تفاضل الأجيال وتتابعهم.

فالأولى ترى أفضل الزمان في عهد الرجعة، وقد ذكرنا طرفاً من أدب النصيرية في ذلك، ونجازف في القول بأن أيام الرجعة عند الإمامية أفضل من

---

(261) راجع منتخبات.. ص 102 ـ 103، وهو من كتاب الأسماء، كتب حسب الشهادات في أواخر الأيام التي قضاها الباب في جهريق، أي في الفترة الأخيرة من حياته. راجع:

Denis Mac Eoin, The Sources,... p.91 - 92.

عهد النبوة والخلافة، لأن العهد القديم الماضي قد ظهر فيه سؤدد الظلم وقتل شيعة علي والأئمة، واجتراء على حق الله. . ولم تتحقق لآل البيت سعادة وهناءة.

أما زمن الرجعة، فهو العهد السعيد للثأر من الخصوم، وإرجاع العدل بعد الجور، وسيادة الكلمة العلوية.

بينما ترى الفرقة **السنية** أن الأواخر لا تصلح إلا بالأوائل، وأن أفضل العهود **زمن النبوة** والصحابة والتابعين وهكذا على التدريج، كما ينصّ عليه الحديث المنسوب إلى الرسول في خيار القرون[262].

فالفكرة الإمامية قد شدّت أهلها إلى الرجعة القادمة، وهي مع ذلك لم تولّ ماضيها الأدبار، بل نراها تعيش مثل عاشوراء وغيرها بعمق لا مثيل له، يخترق بذلك حاجز القرون ليؤسس في الأتباع ما نسميه «**بحالة فوق التاريخ**» لأنها حالة تعبّدية، (وإن كنا لا نقدر على فصل ظاهرة مّا عن التاريخ، حتى العجيبة منها).

وأما الفكرة السنية السلفية فإنها تستند إلى مقولة: «**إن الزمن يشيخ، وكلما تقدم فسد**»، وذلك جزء من نظرة إلى الكون المؤسسة على اعتبار مركزية بدائية مباركة وأصلية، يكون فساد المكان على قدر الابتعاد عنها، كذلك الزمان، فبدايته عند أهل السنة السلفيين نزول الوحي والعهد النبوي وكلما ابتعدنا عنه كان الفساد لاحقاً بالأجيال المتعاقبة.

نظن أن مقالة البابية والبهائية على حد سواء تؤمن من خلال: «**من يظهره الله**» باستمرار الزمن وأبديته، ولكنه استمرار بعناية إلهية[263] دائمة، ووحي

---

(262) راجع صحيح البخاري، خرج أحاديثه مصطفى ديب البغا بيروت 1400هـ/ 1980م الجزء 3، ص 1335، الحديث 3450 ـ 3451.

(263) جاء في النبأ العظيم: «إنه لم يثبت أن البشر كان وحده قادراً على إصلاح أحواله في يوم من الأيام، وإنما الثابت قطعاً أن رسل الله هم الذين عاونوه على السير في مراحل الإصلاح، واستقبلوا في هذا السبيل كلّ جحود وغرور واستكبار». راجع ص 105.

مستفيض؛ وعلى قدر حاجة الناس يحدث الله وحياً آخر؛ فكأن الإنسان في رحلته **الوجودية كشاف أسرار الله**، وهو من ثم طالب حقّ أبداً، **متعرف دائماً**، توّاق إلى استكناه علم الله؛ وفي هذا تعبير عن غائبة الإنسانية بتمامها، من بين المؤمنين بعناية إلهية على الأقل.

إن هذه المقالات التي أنشأها الباب الشيرازي وكذلك البهاء من بعده في النبوة والإمامة تعود في نظرنا إلى التشيع كما عاشته إيران في القرن التاسع عشر، بكلّ توابعه الاجتماعية والسياسية. ونعني:

1 - أن مقالة الباب، كما صرّح بهاء الله نفسه، وأتباع البهائية من بعده تأويل للآيات القرآنية في ختم النبوة وتعاقب الرسالات، وظهور الله في المقامات، وقد وقفنا عند مطالعتنا لكتاب «**الإيقان**» وغيره من النصوص البهائية المتأخرة مثل «**النبأ العظيم**» و«**الرائد والدليل لمعرفة مشارق الوحي**» و«**مهابط التنزيل**».. على كثرة التعويل على الآيات القرآنية احتجاجاً على مقالة الباب في تجدّد الرسالة وامتناع الختم بمعنى إنهاء الوحي.

ويكفي هذا الموقف وحده لنهتمّ بالتفسير البابي للقرآن، واستنباط عقيدته منه، والنظر في احتجاج القوم على **تبشير الوحي المحمّدي ببهاء الله**. هذا مبحث سبق إليه لاوسن Lawson، وما زال ينتظر من العرب مقدّماً جريئاً مع ذلك.

ويزيد هذا في اقتناعنا بأن مقالة الباب راسخة التجذّر في السنة الشيعية من الإسلام؛ ونزعم أن الباب قد أفاد من مقالة الرجعة الإمامية فلم يقرّها بالحرف والكيفية، بل قبلها مبدأ وهيكلاً صاغ فيه مقالته في تجدّد الوحي، وظهور باب القائم، ثم ادّعاء القائمية، فالنبوة.. وهذا كله من إلجاءات الأحوال واعتقاد المؤمن الشيعي في سدى العالم بلا إمام، وهلاك المرء بلا عناية إلهية. وبذا حوّر الباب مقالة الرجعة الإمامية، وأقام عليها مقالة الظهور وتجدّد الوحي.

2 - يبدو في القول بتجدّد الوحي والظهورات الإلهية تأثر بمقالة **مانوية** إلى

جانب ما سبق ذكره. ففي آخر المقال الثالث من كتاب «ماني بوذا النور»، عرض نهال تجادود (Nahal Tajadod) إلى نزول ماني وظهوره من جديد لحاجة الإنسان إلى الهدى؛ ولولا أن كان من الأسباب بين الناس ما أحوج إلى ذلك، ما كان **لماني** أن يظهر، ولأن غايته الاستمرار في إنجاء الناس وتحريرهم[264].

3 - إن هذه المزاوجة بين مقالة الإمامة الشيعية، والمقالة المانوية في استمرار ظهور ماني لتخليص الناس بنوره وهديهم إلى التحرر يُبيّن غرضين:

أولهما: تأسيس مرجعية من صلب العقيدة الإيرانية المحلية، وبتلك تحتمي البابية والبهائية على حد سواء (وخاصة البابية) من النفوذ الناشىء لهيمنة الحداثة على إيران، وتتجلى في بادىء الأمر بهيمنة الأوروباويين على التجارة الإيرانية وكذلك الصناعة، حتى إنهم هدّدوا الصناعات التقليدية وأصبح رأسمال الأجانب متصرّفاً في الاقتصاد الإيراني وسبب نفوذ. وبرز للقناصل هناك سلطة وسيادة.

إن مقالة البابية في النبوة والإمامة وتجدد الظهور، جارية في ذلك على مقالة الشيعة الإمامية، وأتباع العقيدة المانوية، قد ضمنت للذّات الإيرانية احتماء

---

(264) راجع: Nahal Tajadod, Mani Le Boudha de Lumière, Paris, Les Editions du Cerf, 1990, p.211: "Seul un envoyé de Lumière qui se manifeste dans le monde est capable de délivrer les êtres vivants de toutes leurs souffrances. Pour obtenir la délivrance, il faut non seulement des causes premières, des causes efficientes (Yin nimitta) mais aussi des causes secondaires, des causes occasionnelles (Yuan pratyaya) comme la rencontre d'un "ami excellent" qui montre la bonne voie. Les hommes ayant besoin d'être illuminés par un envoyé de la Lumière, l'apparition de Mani correspond donc à la réalisation d'une cause secondaire qui a cheminé ceux - ci vers la liberté.

من هيمنة الأوروباويين؛ وأسس مرجعية مغايرة للسلطة الاقتصادية الأوروبية النافذة إلى إيران، وكذلك السلطة الروسية في النصف الأول من القرن 19م.

أما الغرض الثاني، فيتمثل في تأسيس سلطة أخرى ترد على سلطة العلماء الإماميين، أولئك الذين استأثروا بالحجة، والأداء عن الإمام سائر وظائفه، وتصدّروا لبيان الأحكام للناس، وأوقفوا على أنفسهم حقيقة الدين، ووجه النجاة. وفرقتا البابية والبهائية إذ قرّرتا تجدّد الوحي واتّخذتا محمداً فاتحة لا ختماً[265]، فإنهما قصدتا إلى السمو بعقيدتهما إلى **كونية إسلامية** أولاً ثم إلى **كونية إيمانية**، انفصالاً عن الوحي المحمدي، وعن ثقافة العرب وسلطتهم. فكان أن نزل الوحي على مؤسسيهما باللسانين العربي لإعجاز العرب والاحتجاج على صحة الوحي، والفارسي تصريحاً بقومية إيرانية[266]. ويتجلى ذلك خاصة في العبادات والأعياد والمناسبات الدينية كما نذكره في مقامه من فصل العالميات.

إن في الالتجاء إلى **«من يظهره الله»** أو إلى **الذكر** القائم قبله احتماءً من السلطة السائدة أيّاً كان نوعها، وعلى رأسها سلطة أهل السنة وقد جلّتها الوهابية في إرهاب شديد طال العتبات المقدّسة، وكذلك الأتراك حين هاجموا كربلاء سنة 1843م. ثم إن في ذلك الالتجاء أيضاً احتماءً من علماء الإمامية، أهل مرجعية التقليد، فضلاً عن أهل الإقطاع المستبدين على سائر الناس، يغتصبون منهم مالهم وأعمالهم.

إذن كانت عقيدة البابية في الوحي والظهورات **«إحداثاً»** لعالم آخر، له

---

(265) راجع ا.ح. أل محمد، التبيان والبرهان ط3. بيروت 1962م/[1382هـ]، ج1، ص ص 68 - 72.

(266) راجع Peter Smith, op.cit, p.53: "Although Centring the world of Iranian Schi'ism, the Bàbis plainly saw their mission as being pan - Islamic or even universal in scope (..) Persian was made a Language of revelation, but it augmented Arabic rather than replaced it".

مرجعية أخرى تنحو بهذه الفرقة الهامشية نحو التمكين لذات نابية في مجتمعها ومحيطها العام، وتسعى بها نحو السيادة.

وبذا تبدو لنا مقالة البابية في النبوات والإماميات مؤسسة **«لنبوّة أخرى»** ومحدثة **«لإمامة مغايرة»**، وهي إذ تنشر هذه المقالة فإنما تحدث عن رؤية للعالم آن لنا البحث فيها.



الفصل التاسع

في العالميات

نعني بـ «**العالميات**» في هذا المقام جانبين نصادر على تداخلهما:

1 - تصوّر الفرقة الهامشية لنظام العالم، كيف تمّ الخلق، وأنشىء الإنسان، وبِمَ كان تدبيره. ويمثل هذا التصور في نظرنا موضوعاً غنياً للغاية يجمع فيه المؤمن استكناه «أسطورة» الكون؛ وتأويل معنى المكان والحيّز؛ واستشراف آفاق الزمن الماضية والحاضرة والقابلة، وذلك بعد الاستغراق في بواطن العقائد الثاوية في النفس، والقائمة في الذات.

2 - عبادات الفرقة الهامشية باعتبارها أداء دينيّاً هو بذاته ترميز في غاية العمق والوجودية؛ موضوعه: محاورة المؤمن الهامشي لمحيطه؛ وأساسه: تمثل العالم ونظامه وعناصره؛ وغايته: تحقيق وجود أرقى يعبّر عنه في الديانات بالنجاة والخلاص.

ونحن إذ نؤلّف بين هذين الجانبين فإنما نجعل من تصور الهامشي للعالم شيئاً من العبادة بل نجعل منه صميم العبادة، وجوهر الفعل الديني؛ أما سائر الطقوس المنصوصة بأحكامها، فإنها في نظرنا عبارة تلك الرواية العميقة لنظام العالم وعناصره. ونزعم أن الهامشي المؤمن إنما يستصفي من الكون كله «**كونه الأخص**»، ويوغل به في ذاته الفردية النابية في المحيط السائد، وهو في الوقت

نفسه، يسمو بذاتيته الفردية الدنيا ليستوعب كل الكون، ويسبر أغواره، فيصبح فيه سيّداً وله مالكاً، وعليه ناطقاً، لا يصدّه الحيّز، ولا يشدّه الزمان. . كأنه المتعالي وليس هو.

ومن هنا تصبح العالميات في صميمها مزاوجة للأخرويات أو المعاد، أي خلاصة تصور الهامشي لنموذج مؤمن هو الأرقى، أو هو الغائية. وفي ذلك منتهى التعبير عن السيادة بعد رسوخ التأسيس للذات النابية.

وعندئذ يتراءى لنا سؤالان ناظمان لكلّ مقالتنا التالية، لم يسعنا تجنّبهما وقد نظرنا إلى «العالميات الهامشية» تلك النظرة؛

1 - إلامَ يمكن أن نرجع نظرة الهامشي إلى العالم وتأسيسه عبادته عليها؟

2 - إلى أي حد تحقق تلك النظرة سيادة للهامشي؟

1
في «العالم النصيري» أو السيادة بالثأر

لسنا نجد في الكتب النصيرية التي اطّلعنا عليها غيرَ أثر واحد يمكن اعتباره مقالة في العالميات دون التعرض إلى مسألة العبادات والأعياد. وذاك النص هو كتاب الهفت الشريف المنسوب إلى جعفر الصادق برواية المفضل بن عمر الجعفي. ويقف الباحث في كتاب الصراط المنسوب إلى الصادق أيضاً، والراوي ذاته، على بعض الأبواب في العالميات كقصّ خبر خلق السماء، وإنشاء الأرض، والقول في تعاقب الليل والنهار وشرح تأويلهما. ولولا أن استدعت مسألة الصراط شرحاً للتناسخ، وبياناً للكائنات العلوية والسفلية، وكلاماً في الظهور والغيبة والتجلي والبدو. . ما كان للخبر في «الصراط» أن يعرض لهذه الجوانب من العالميات.

أما سائر المصنّفات القديمة مما اطلعنا عليه مثل أشعار الخصيبي وكتاب الأسوس قبلها، وما روى الحراني في الأصيفر، ثم ما أنشد الصويري في الأرجوزة، وحدّث النشابي في المناظرة. . فإنها لم تفرد أبواباً متكاملة في

العالميات إلا شذرات ومقطعات رأيناها ترتدّ إلى قصة الخلق سواء في كتاب الهفت الشريف أو في الأخبار عن الصّراط.

ومعناه: أن مقالة النصيرية في مؤلفاتها القديمة لم تتطور إجمالاً، ولم تبدُ مسألة العالميات مما يحتاج إلى التناظر فيها، ويختلف في الرأي حولها، لأنها مسألة سمعية بامتياز، ويفرض الإيمان تصديقاً بها تامّاً منذ نشوئها.

والواضح أن المسألة التي عُنيت بها تلك المصنّفات بعد كتاب الصّراط وحتى الخصيبي، إنما هي جوهر التوحيد النصيري بالبحث في المعنى والمثال والصورة وقد أدركنا ذلك في فصل «الوحي الآخر» ووقفنا على تطوّر مقالات الفرق النصيرية في تأليه علي من قائلين بأنه المعنى المتجلي في خمسة إلى القائلين بأنه في الشمس أو في القمر أو في الهواء.. وأولئك هم الشمسية والقمرية، والغيبية.

أما الأعياد والعبادات، فلا يختلف رأينا عما قلناه في قصة الخلق؛ وتحقيقه أن الكتاب الجامع، والمرجع الوثيق عند النصيرية هو مجموع أبي سعيد ميمون بن القاسم الطبراني، فلم يتجاوزوه، ولم يختلفوا بعده اختلافاً ذا بال. والمفيد من هذا أن تصور العالم وأداء العبادة عند النصيرية قد استقر منذ العهد التأسيسي، وهذا يعود إلى نزعة المحافظة عند الفرقة الهامشية، احتماءً من الدخيل أولاً، وتأليفاً لعقيدة يجب أن توحد بين سائر المنتحلين لتحقيق السيادة. وفيها إشارة مفيدة إلى قصة الخلق ونظام العالم أولاً، ثم إلماع إلى العبادات بما يوقف على الغاية منها وأصل تأوّلها.

* * *

ففي مقالة الخلق والتكوين تقسّم النصيرية العالم إلى: علوي نورانيّ، وسفليّ أرضي؛ وتسمّي نزول آدم إلى الأرض بـ«الهبطة»[267].

وفي العالم العلوي يقصّ الخبر عن الإمام الصادق في كتاب الهفت أن

(267) راجع سليمان الأذني، الباكورة السليمانية ص 56.

أول شيء خلقه الله الواحد القهار[268] هو النور الظلّي، خلقه من مشيئته، ثم قسمه إلى أظلّة أدبها بأن سبَّح نفسه فسبحته، وحمد نفسه فحمدته، وحقّق نفسه فحقّقته؛ وخلق من تسبيحها السماء السابعة، وكذلك الأشباح؛ وخلق من تسبيح نفسه الحجاب الأعلى[269]؛ ومن الحجاب الأعلى خلق الشمس وهو النور الذي به احتجب، فلا تعبد الشمس من دون الله تعالى؛ وإنما سميت شمساً لأنها «**استشمست من الله إذ كان النور حجاب الله، فجعلت الشمس للنهار واصطفاه الله بها (. .) والقمر خلق من الحجاب الأدنى، فجعل القمر في الليل واصطفاه الله به، فهو يزيد وينقص حتى يرجع إلى الحجاب النوري (. .) قلتُ: لِمَ لا يعبد القمر من دون الله كما يعبدون الشمس؟ قال: إن القمر من الحجاب الأدنى**»[270].

ثم خلق لها، لتلك الأظلّة، الجنّة السابعة، وهي أعلى الجنات تماماً كالسماء السابعة هي أعلى السماوات. ثم خلق آدم الأول، وأخذ عليه الميثاق وعلى ذريته بأن قال: من ربّكم؟ قالوا: ﴿سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ (البقرة: 2/ 32)؛ وجعل الحجاب الذي خلقه من تسبيح نفسه أعلمهم، فتمّت عليهم الحجة بعد ذلك.

وخلق الله بعده سبعة آدميين في سبع سماوات على مثال السماء الأولى، لكلّ جنة؛ وجعل النور الأول أفضل من الثاني، وهكذا على التدريج حتى السماء الأخيرة؛ وكان الله إذا طرق سماء لبس حجابها، أخذ على أهلها الميثاق، وجعل عليهم حجاباً معلّماً، فقامت الحجة على جميعهم؛ وأنشأ لكل سماء يوماً، وفرض على كل سماء جنساً من التسبيح والتهليل؛ وأقام حجبه رسلاً إلى أهل كل سماء، وجعل لكل سماء باباً[271].

(268) راجع كتاب الهفت، ص 40.

(269) راجع نفسه ص 39 ـ 41.

(270) راجع نفسه، ص 100 ـ 101.

(271) راجع نفسه، ص 42.

وإنما كانت السماء موطناً ملائماً لأهلها لأن الله جعل فيها عيناً منها أعمالهم، وفيها علومهم، إذ غمس الله الأظلّة والأشباح في كل عين، فصار من ذلك أرواح في الأبدان[272] وهو إذ خلق العناصر الأربعة: النار، والريح، والماء والطين، فحجب النار بالريح والماء أيضاً وصنع من زبد البحر طيناً حجب به الماء؛ وصوّر الملائكة من نور، والجنّ من نار، وسوى آدم من طين.. قضى في بدء الخلق أن تكون أرواح المؤمنين من أرواح الملائكة، جميعها من نور؛ وقضى أن تكون أرواح الكفار والأبالسة والشياطين كلها ظلمية سواداً[273]؛ وشاء أن تكون الملائكة أول خلق يعبدونه، لا يزلون ولا يخطئون، يفتن الجان بعضهم بعضاً فيكون في ذلك بداية فساد هو غير ما أحدث إبليس، **لأنه خلق في أصله خلقه من معاصي المؤمنين وزلاّتهم**[274] فاستكبر وذريته لأن الله لم يؤدّبهم تأديب المؤمنين وأهل السماوات، فكان إبليس من الجهل والمعصية، **لا يطيع الله أبداً ولا يعرف سبيل الرشاد**[275]؛ وإنما جهله الله من جهة الحجب المختلفة[276] ولعلّ زلات المؤمنين قد قضت بأن تكون سبع سماوات تفصل أولاها أخراها، هي مساكن الخلق على قدر الإيمان، وصفاء الدرجة، ونجد بالفعل تمثيلاً لهذه السماوات المتدرجة نحو البابية بالعقاب، وهي عقاب الصراط. ففي السماء الدنيا أهل الإخلاص واسمهم المخلصون؛ وفي الموالية المختصون، وفي الثالثة صعوداً النجباء؛ والتالية لها النقباء، وفي الراجحة عليها الأيتام؛ وفي السماء الفضلى مطلقاً: الأبواب، وهذه الأسماء هي درجات في الديانة والصفاء، ينتقل بينها المؤمن على التدريج حتى يبلغ أرقى المراتب ويستحيل في النهاية كوكباً نورانياً، جاء في الصراط:

«فإذا ثبت عنده ذلك ولم يزل، ولم يشك، استوجب أن يبلغ بفضل

---

(272) راجع نفسه، ص 45.

(273) راجع نفسه، ص 95.

(274) راجع نفسه، ص 58.

(275) راجع نفسه، ص 53.

(276) راجع نفسه، ص 53.

مولاه عليه وإحسانه إليه أن يسمع من الباب علم مولاه صراحاً وكشفاً وعياناً، فيكون بعد المشاهدة معاينة بالنظر ويجمع له الأمور والأصول التي سلفت له في جميع العقاب، فيكون إن شاء الله غائباً، وإن شاء حاضراً وشاهداً وثابتاً ومعايناً ومستمعاً، لا يغرب عليه شيء من طلبته وإرادته وبغيته، ويكون عند ذلك سبباً من أسباب الله وحجته على أوليائه، ونقمة على أعدائه، وسراجاً يُستضاء به..»[277].

وقد ذكرنا فيما سبق أن الله قد ظهر في قبب سبع في العالم العلوي، وظهوره رباعيّ الأركان: فالقُبّة الأولى هي قُبّة الْجِنّ، وفيها كان المعنى فقط، والاسم شيثا، والباب جدّاح، والضدّ روزبه؛ وفي قبة البنّ كان المعنى هرمس الهرامسة، الاسم مشهور، والباب اذاري، والضدّ عشكا. وفي القبة الثالثة، قبة الطمّ، ظهر المعنى بأزدشير والاسم بذي قنى، والباب بذي فقه، والضدّ بعطرفان، وفي قبة الرّم كان المعنى أخنوخ، والاسم هندمه، والباب شرامه، والضدّ عزرائيل. والمعنى في قبة الجن هو درّة الدّرر، والاسم ذو النور، والباب أشاديا، والضدّ سوفصطا. والمعنى في قبّة الجنّ البرّ الرحيم، والاسم ابن ما كان؛ والباب أبو جاد؛ وليس فيها ضد. وفي القبة الأخيرة، وهي قبة اليونان ظهر المعنى بأرسطو، والاسم بأفلاطون؛ والباب بسقراط؛ وكان الضدّ درمائيل[278].

ولئن اعتبر ر. دوسو (R. Dussaud) القبة التي يظهر بها الله هي مقابل القميص أو الهيكل الذي يحلّ فيه البشري[279] فإنها تعني من جملة ما تعني زمانية الدّور أو حتى الكور. فيلفت الانتباه من هنا إلى أن هذه القبب ليست أسماء للسماوات السبع والمظنون أن كل قبة منها تستوعب السماوات بتمامها.

---

(277) راجع كتاب الصّراط: الفقرة 23. إلا أن في كتاب الهفت الشريف إخباراً بأن المؤمن إذا بلغ هذه الدرجة من الصفاء أصبح من الملائكة. راجع، ص 190.

(278) راجع الباكورة السليمانية، ص 61 ـ 62.

(279) راجع ر. دوسو (R. Dussaud)، المرجع المذكور، ص 74، الهامش عدد 6.

ثم إننا لا نظفر من طريق اليقين بمدة الدور، فهي تارة خمسون ألف عام[280]، وهي تارة أخرى أربعمائة ألف سنة[281]. فإذا علمنا أن السنة العلوية غير السنة الأرضية، تجاوزت الإشارة كل تقدير مضبوط.

وإنما السؤال الآن هو كيف أخطأ أولئك الخلق وهم في العالم العلوي حتى استحقوا ذلك التردد بين السماوات/العقاب، وقضى أمرهم أن تكون تلك القبب المتعاقبة، استصفاء لهم، وللناجين من الناسوتية؟

يوجه هذا السؤال إلى التذكير بالغاية الإلهية من الخلق أصلاً، وعبارته في كتاب الأسوس صريحة:

«قال السائل: أخبرني ما يريد الله من خلقه، وما يريد الخلق من الله؟ قال العالم: يريد الله من خلقه أن يعرفوا حكمه وكلامه وظهوره من أول الخلق إلى آخره وكونه قبل الخلق وكونه بعد الخلق وكونه مع الخلق»[282].

فكان أصل الإثم من أهل السماوات إما الشك في الظهور الإلهي، والارتياب أو التردّد في الحجب، والتقصير عن فهم العلوم الربانية، وهذه في كل جوانبها مسألة اعتقادية جوهرية لأن موضوعها التوحيد لا ما سواها أو دونها من التثاقل في آداء العبادات. ويمثل كتاب الصراط أفضل مصدر لاستخراج امتحان أهل العقاب السماوية على أي وجه يتم.

إلا أن ذاك السؤال يوجه أيضاً إلى الخطيئة الأصلية التي استحق بها الإنسان أن ينزل إلى الأرض، سيما إذا كان من أهل السماء الدنيا، إذ خلقهم الله من نور رقيق، وهم بذلك أقرب إلى الشك والارتياب[283].

ففي الخبر أن الله قد علّم الخلق كل ما يحتاجون إليه، ونشر على

(280) راجع كتاب الهفت الشريف، ص 187 ـ 188.
(281) راجع الهفت الشريف، ص 188.
(282) راجع كتاب الأسوس، ورقة 46 ب.
(283) جاء في كتاب الهفت الشريف، وقال: «أضعفهم السابع أي أقلّهم نوراً وأكثرهم إيماناً وأرقّهم يقيناً» راجع ص 44.

مسامعهم سرّ خلقهم وعجزهم، ووجه اهتدائهم، وأبان لهم أمر ظهوره لهم، وتجليه بحجابه، واستوثق منهم على كل ذلك، وقضى في ذلك خمسين ألف سنة، ثم أذن لهم في النزول إلى الأرض ليمتحنهم، ويختبر حسن بلائهم بما علموا منه تأويلاً لقوله: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (هود: 11/7) «فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا لأضعفهم يقينا: تعالوا حتى نجتمع إلى رئيسنا، ونطيعه في سماواته، ولا نحتاج أن نهبط إلى الأرض. فلمّا قالوا ذلك وهم لا يعلمون أن ذلك معصية وردّ على الله تعالى، واجتمعوا إليه، وكان الله عز وجل ظاهراً لهم يرونه رؤية العين، وقالوا: إلهنا وسيدنا ومولانا، أخبرتنا بأنّك تسكننا في الأرض فتبلونا في الأرض وتخلق من معصيتنا عدوّاً لنا، لك المشيئة في أمرك والبدا في فعلك. لا تهبطنا إلى الأرض، ودعنا في السماء نحمد لك ونشكرك ونعبدك. قال: ها قد عصيتموني بردّكم على قولي، أفلا قلتم إلهنا أنت أعلم ولا علم لنا استسلمنا لأمرك واتّبعنا رضاك (. .) فخلق من معصيتهم حجاباً، واحتجب عنهم به وخلق لكل واحد سبعة أبدان يتردّدون فيها ثم ينقلبون إلى غيرها. قال: فعلموا أنهم أخطأوا وغلطوا على أنفسهم (. .) فندموا على ما فاتهم، وطافوا بذلك الحجاب سبعة آلاف سنة ندماً على ما قالوه، وأسفاً على ما فاتهم من رؤيته وعلمه وحرمانهم من النظر إليه وحلاوة كلامه (. .) فلما فقدوا الاستراحة استوحشوا (. .) فأرسل إليهم الرسل»[284].

إن هذا التصور للعالم العلوي لم يبق في النصوص النصيرية اللاحقة دونما تغيير، ويبدو أن المناظرات بالمقولات الفلسفية اليونانية خاصة قد ألجأت إلى القول بالفيض والانفعال عن الذات الأولى.

ففي كتاب الأصيفر لأبي عبد الله محمد بن شعبة الحرّاني يصبح الله النور الذي انفعل عنه **العقل الأول**، وعن ذاته فاضت كل الكائنات، ومرة هو النفس الكلية. ولئن لم تخل العبارة النصيرية من اضطراب في التصور فإنها تعتبر تطوّراً لما ذكرناه عن كتاب الهفت الشريف، وكذلك كتاب الصراط ويستند

(284) راجع كتاب الهفت الشريف، ص 50 ـ 51.

تصوّر العالم العلوي إلى تصور الذات الإلهية أصلاً، ويقوم هذا بدوره على تأويل للآية في مدّ الظل.

فقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ * وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا * ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ (الفرقان: 25/ 45) فالظلّ هو النور المتصل بالوجود بأسره من نور الشمس، فكان الظلّ نور نور لا كظلال أجسامنا المظلمة الكثيفة، فجعل الشمس مبدي الظهور للظل والنور، كما قال: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ (النور: 24/ 35) (. .) فلما كان هذا النور الشعشعاني الفائض من ينبوع الأنوار ومبدع الجواهر وواهب الصور جعل النور ضياء والضياء ظلاً، فالنور باطنه الذاتي قائم بذاته غير مفتقر إلى معنى (. .) والصّور الفائض عنها النور والضياء والظل هيولى الهيولات، وأسّ الحركات وفاعل المفعولات»[285].

ومجملُ قول الحرّاني في العالم العلوي أن الله قد خلق من نوره الحجاب الأول، والعقل الأول، وقد أبدع الحجاب الأول من قدرة بابه، وعن الباب فاضت جميع الكائنات من سماوات وأفلاك وسائر عناصرها:

«واعلم وفّقك الله وإيّانا [إلى ما] يختاره ويرضاه، وجنّبنا وإياك القواطع أن حجاب الله الأعلى (محمد) الذي ليس له فرق ولا فاصلة من مبدئه ومنشئه هو العقل الأول المحيط بالكل قوة وقدرة وعظمة وجلالة، وكبرياء، ومهابة، وهو محدود الوجود [و] نهاية العالم، وهو ليس بجسم، ولا يحلّ في جسم، ولا يقع تحت نعت، ولا يحيط به فكر (. .) قائم بالقدرة والقدرة الإلهية والعظمة. فائض عن ذاته سائر الذوات من مبدع الكل، فذاته لا تحدّ ولا تعل (. .) وهو اسم الله العظيم وصراطه المستقيم (. .) وأما الباب الأعلى، هو باب الله اللاحق والشيخ الناطق، فهو النفس الكلية[286] المشار إليه بالبابية، وهو

(285) راجع كتاب الأصيفر، ورقة 13أ.

(286) جاء فيما يناقض هذا الرأي من اعتبار الرب هو النفس الكلية: «واعلم أن جميع الأنوار من نوره وصورة حركة الوجود من ظهوره، واعلم أنّ الكثيف محمول باللطيف، =

نور الله وسرّ وجود الوجود، وهو نور العقل وصفته ونطقه وكلمته (..) وعنه فاضت النفسانية والبهجة الملكوية والجلالة القدسية، والأجرام المضيئة، والصّور البدرية (..) الحافة حول عرش الرحمان، فهذه عالم النفس المجردة المتصلة ببارئها.

ثم ظهرت النفس التي هي باب لطيف وجوهر شريف قامت عنه السبعة الأفلاك المشار إليها بالسموات وأيّد فيها نفوساً نيّرة وكواكب مزهرة، وبثّ فيها ملائكته و [أ] ظهر فيها عجائب صنعته، وظهر لهم بما أظهرهم به لطفاً ورحمة، وسماهم جنات وعيونا وملائكة وحجبا.

ثم فاضت فيضاً ثانياً على ما دونها من المنزلة [و] ناسبها في الزينة، وهي رتبة القمر، وهي النفس الناطقة وهي جبرائيل، وهو الدليل، وهو باب الأبواب وسبب الأسباب، فلا يدخل إلاّ منه، ولا يقصد الدّعاء إلا إليه.

ثم انصاغت عن جواهر أنوارها كون ثالث، وهي العناصر الأربعة، فظهر عنها النار والهواء والماء والثرى، ومزجت من مغترفاتها فكان من ذلك كون العالم البشري، وسائر الأكوان الموجودة»[287].

ويبدو في غير هذين الخبريْن أن الكائنات العلوية إنما هي محالّ لمدبّرها، وقد سبق أن بيّنا الملائكة الأربعة التي تولت تدبير **الكواكب**[288]. ويزيد الصويري على ذلك بياناً يشرح فيه أهل البروج والإقرار بأنها **بيوت النقباء**، فبرج الحمل بيت لابن جحّاش، والثور لخالد بن وهب، والجوزاء للمّاح بن قيس النوري والسرطان لمالك الربعي العامري؛ وشخص الأسد هو سعد بن معاذ؛ وشخص السنبلة (هكذا بدل العذراء) ثوبان؛ وشخص الميزان هو كعب بن مالك؛ وشخص العقرب هو بشر بن قيس الفهري، وشخص

= واعلم أنّ السماوات والأرض وما فيهنّ من عظم الخلق ليس لها مقدار عند الربّ الذي هو النفس الكليّة» ـ راجع نفسه، ورقة 34 ب.

(287) راجع كتاب الأصيفر، ورقة 31أ ـ 33أ.

(288) راجع كتاب الأسوس، ورقة 22 ب ـ 24أ.

القوس عدي بن مصعب؛ وشخص الجدي معمر بن مشافع، وشخص الدلو معمر بن سراقة الغفاري؛ وباطن الحوت هو كعب بن أسعد.. قال فيها كلّها: [الرجز]

ثم أثر البروج اثنا عشر أضحت بيوت النقبا الصّفو الغرر

يحدث منها الفعل في هذا البشر وكل شيء فله منها أثر

إذا عرفت قطبها المجريا(289)

أما أشخاص السبعة السيارة فينظمها الصويري أيضاً في قوله(290) [الرجز]

يحلّ في السبعة السيارة وهي المدبرات والأمّارا

رئيستها الشمس ذو الحرارة عبيدة فيه لنا بشارا

ومصعب فالقمر المضيا

ثم زحلها السيّد المقدادي وجندب فالمشتري البادي

والزهرة الغراء للمرتادي ابن زرارة أسعد السعادي

من بعد المريخ لمظعونيا

ثم عطارد لا تكن غفولا عنه فذاك السيد الجليلا

هو ابن تيهان الفتى النبيلا وسرّه قنبر في الحلولا

تمتد من أسراجها الوضحيا»

ولمنازل الأفلاك ثمانية وعشرون شخصاً، هي محمد بن حارث في الأول؛ وقيس بن حبيب في الثاني؛ وسويد في الثالث؛ وكناية بن جهم في الرابع؛ وعون الإسرائيلي الغنوي في الخامس؛ وضفر بن رافع في السادس؛ وسعدي في السابع؛ ومنية بن الحارث الجعدي في الثامن؛ وحاتم بن حذيفة

(289) راجع الصويري، الأرجوزة ورقة 237أ، ثمّ ورقات 1237 ـ 1288.

(290) راجع نفسه، ورقة 238أ ـ ب.

في التاسع؛ ونعيم النوفلي في العاشر؛ والسّدوسي في الحادي عشر وهو النصر الشريف الأنور؛ ثم ابن عبد الله الأحمدي في الثاني عشر؛ وعمر بن حارث في الثالث عشر؛ وعامر بن الطفيل المعمري في الرابع عشر؛ وسعد بن محجن الثقفي في الخامس عشر؛ وزفر بن سفيان في السادس عشر؛ ومعاذ بن الجموح في السابع عشر؛ وابن القبيصة في الثامن عشر؛ وسهل بن قسامة في التاسع عشر؛ وعبد الله الحارثي في العشرين؛ وابن الهيثم في الواحد والعشرين؛ وحطيم بن معد في الثاني والعشرين؛ ورافع بن مالك في الثالث والعشرين؛ وعمار الأسود في الرابع والعشرين؛ وتحيه (؟) بن عديّ في الخامس والعشرين؛ وابن سلمة اليزيدي في السادس والعشرين؛ ثم يزيد بن القيم في السابع والعشرين؛ ثم نمير بن هيثم الأنصاري في المنزل الأخير»[291].

يبدو لنا من هذا التصور للفيض والكواكب والأفلاك أن المقالة الرئيسية الثاوية خلف الاعتقاد في الأشخاص النورانية هي مقالة الصابئة الحرّانية كما سبق أن أشرنا. ومجملها أن آلهة تسكن تلك المحالّ النورانية، وتتولّى تدبيرها، وتلك الآلهة الأشخاص هي في الوقت نفسه عند النصيرية صورة ومعنى (أي باطن). وكلها راجعة إلى النور الأول الذي فاضت عنه وأحدثها. وهي بعبارة صاحب كتاب الهفت، «أظلّة» تزداد رقة كلّما زادت في التدرّج عن النور الأول.

فيبلغ بنا هذا التصور للعالم العلوي إلى حد التمازج بينه وبين العالم السفليّ، وتحقيق ذلك:

1 ـ إن الأشخاص المذكورة في كل كوكب وفلك، وفي كل منزلة من منازلها لهي في الحقيقة الواقعية والتاريخية علم مشهود وعين له أثر. فحدث، لشدة إيمانه وبلوغه أعلى المراتب في الصفاء، أن أصبح مدبراً واستقام متولياً للأفلاك والسماوات وسائر المدبّرات؛

(291) راجع الصويري، الأرجوزة، ورقة 238ب ـ 239ب.

فبدا بذلك معنى أو باطناً بعد أن كان صورة مشهودة.

2 ـ إن ذلك العالم العلوي، بكل أشخاصه المدبّرين يحيل على تعدد في فردانية وتلك غير الظهور الإلهي بالخمسة المصطفية كما شرحنا؛ ويبدو من جهة أخرى أن العالم العلوي هو الذي يدبّر شؤون العالم السفلي، كذا تبدو وظيفة الأبراج، وكذا مواضع الكواكب، وسائر المدبرات، فإذا العالم السفلي منفعل بتمامه بكلّ أوامر العالم العلوي وكائناته؛ وضروري، في مثل هذا التصوّر، أن تبرر ثنائية الصورة والباطن، من أمثال تلك الأشخاص، الساهرين على نظام الكون؛ وإذا ما زال عهد ظهر فيه المقداد أو سلمان أو غيرهما من الأيتام والنجباء والنقباء.. فإن زوال العهد لا يلغي بقاءهم وإن بالظهورات في غير هياكلهم الأصلية.

هنا تبدأ محنة العالم السفلي، ولكن ضمن تصوّر مضبوط لمراتبه ودرجاته.

أي تصوّر تبدي الأصول النصيرية للعالم الأرضي؟

يمكن أن نعوّل في بيانه على **حديث الهفت** لاطّراده وإن جزئيّاً، في شتّى المرويات. والواضح لنا أن حديث الهفت لا يفهم خارج نظرة أساسية لخلق الأرض، جعلتها النصيرية موازية لنظرتها إلى العالم السفلي. فهي ترى أن الله جعل سبع أراض تماماً كعدد السماوات، وفي كل منها خلق وآدم هو رأسهم؛ وكذلك أدوار وظهورات. وتمثل هذه الأراضي السبع، كالسماوات، درجات متفاضلة لكل منها اسم وقميص. فأهل الأرض الدنيا **هم التابعون**، وأهل الأرض فوقها هم **المستمعون**، ويعمّر الثالثة بعدهما **الساعون**؛ **والمقدسون** هم خلق الرابعة؛ **والروحانيون** هم أهل الخامسة؛ **والقريبون** هم أهل السادسة، وخلق الأرض السابعة وهي الفضلى هم **المقربون**[292].

---

(292) راجع تقي شرف الدين، النصيرية، ص 129.

وإذا كانت السماء هي سلمان في النورانية فإن الأرض هي المقداد في الرتبة، وهما معاً حجة على من دونهما من سائر الخلق[293] ومعناه أن السماء ترجع إلى سلمان في التدبير وكذلك ترجع الأرض إلى المقداد في التصريف؛ وكما كان المقداد منفعلاً عن سلمان فإن الأرض هي أيضاً منفعلة عن السماء تابعة لها.

بهذه الرؤية الانفعالية لعالَمي الأرض والسماء، وهي نظرية الفيض عن الذات الواحدة، تؤسس النصيرية تأسيساً عميقاً لنظرية وحدة **الوجود والكون**، وحدة وجود الإنسان إن كافراً أو مؤمناً، ووحدة وجود سائر الكائنات الحية بين حيوان ونبات، وكلها قمصان للإنسان، بل حتى الجماد منها كالنحاس والحديد.. أحياناً[294]؛ وهي أيضاً نظرية في وحدة الكون حينما تقرّر النصيرية بانفعال الأرض عن السماء، والسماوات السبع عن بعضها البعض؛ وكذلك الأرض عن السماء، والأراضي السبع عن بعضها بعضاً، فانفعال الأفلاك والكواكب عن النور الظلي.. وهكذا.. فهي سلسلة لا تتناهى في التدرّج من النور الأول إلى شتّى القمصان الظلمية، بعد أن ركبها الله من الطبائع الأربع. ويبدو لنا أن المقالة الأساسية الكامنة وراء هذا التصور هي مقالة العقل الفعّال، وكذا مقالة المحرّك الأول الشهيرتان في الموروث الفلسفي اليوناني.

ويكاد يدفعنا هذا إلى الإقرار بأن نظرة النصيرية هي ـ في هذا المقام ـ نظرة علية للتكوين، وإن أغرق التراث الإسلامي خاصة في تحرير خلق الله من كل سببية إطلاقاً لمشيئة الله وتنزيهاً له وإيماناً بأنه ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (هود: 11/ 107).

إلا أن حديث الهفت يضيف إلى هذا التصور الانفعالي أو العليّ مقالة الأدوار والقبب وتمثل في نظرنا الجانب الأفقي الذي ينتظم به «تصور الكون

---

(293) راجع كتاب الصّراط، الفقرة 170.

(294) راجع فلسفة التناسخ.. في ابلا 164 (2/1989) ص ص 306 ـ 307؛ كتاب الصراط، ف 175، 201، 203.

والوجود معاً»، مثلما تمثل نظرية العلية والانفعال المتدرّج **الناظم العمودي**.

وبيان هذا الرأي أن الله قد خلق سبعة آدميين قبل أن يخلق آدم؛ بل إن أول من افتتن بالأرض هم الجانّ، ولكنهم أفسدوا فيها وخالفوا وعصوا، وكانوا بذلك أضداد الملائكة الذين لم يزلوا ولم يخطئوا ودأبوا على التسبيح والتهليل في السماء الأولى الفاضلة، لذلك اعتاض الله عن الجان بالإنسان في تعمير الأرض، ولما شاهدت الملائكة ما كان من فساد الجان سألت ربها في حياء: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ (البقرة: 2/ 30)؛ وإنما قاسوا حال الإنسان بأمر الجان المفسد؛ ولولا أن قدم الله الإنسان على الجان، ورفعه على إبليس، لما استكبر هذا واستنكف من السجود لآدم تقديراً واعترافاً بفضله عليه.

ويفصّل حديث الهفت أن وجود الناس على الأرض قد شهد أدواراً متعاقبة هي أربعمائة دور، وطول الدور أربعمائة ألف سنة، وفي كل دور سبعة آدميين؛ وفي كل دور آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد[295] نعني: في كل واحد من السبعة الآدميين؛ وفي كل دور آدمي يخلق الله محمداً وعليّاً وفاطمة والحسن والحسين (لاحظ وجود علي بينهم، وهم تمام أصحاب الكساء في السنة الشيعية). وهؤلاء أهل الله، وفي كل دور آدمي أيضاً يخلق الله أبا بكر وعمر وعثمان، وهم الأضداد أو تجليّات الضدّ. ويكون في كل دور أخيراً الأئمة بأعيانهم، ويعلل الإمام الصادق ذلك فيما يذكر الخبر:

«إنا منا (الأئمة) رسل الله ما دام في خلقه حاجة. فإذا بدا لله أن يهلكهم رفعنا إليه، وإن بدا [له] أن يخلق خلقاً آخر كنّا نحن الرسل إليهم»[296].

فأدوار الآدميين إذن لا تخرج عن السبعة مهما أوغلت في القدم، ومن ذلك ما كان معنى **الهفت** أي سبعة.

---

(295) راجع كتاب الهفت، ص 188.

(296) راجع نفسه ص 189.

ويزيد الخبر تفصيلاً مفيداً حين يقرر جعفر الصادق في إجابة السائل أن الله لا يخلق الدّوْر الواحد في الوقت الواحد إلاّ ويجعل معه أدواراً كثيرة توازيه في أماكن أخرى خفية عن الناس لا يدركونها. وفي ذلك إشعارٌ بما يمكن أن نسميه بـ «**الخلق الموازي غير المتناهي**»، وهو ما يدعم عندنا قبول فكرة «العوالم المتوازية مطلقاً» وكلها تشترك في الدّور والعصر دون أن يشهد بعضها بعضاً، فهو كون ذو عوالم متوازية لا يحصى عددها، وذو حيوات، متعاصرة لا يدرك حصرها، فيكون ذلك شيئاً من الذات المطلقة في عظمتها، وحجة على الذات المتناهية في صغرها وهو الإنسان.

«وعن المفضل قال: سألت أبا عبد الله قلتُ: هل، يا مولاي، مع دنيانا هذه دنيا أخرى؟ فقال (صلعم): يا مفضّل، خلق مثل قبتكم هذه اثني عشر ألف قبة، لو أخذت قبتكم هذه ووضعت في وسط قبة منها لم تبن (في الأصل: لم تبيّن) فيها. ولكلّ قبة اثنا عشر ألف باب، وعرض كلّ مصراع منها اثنا عشر ألف عام، فيها صفوف قيام على أقدامهم حتى لو ألقيت إبرة ما وقفت إلاّ على رأس رجل منهم، يسبّحون الله ويقدّسونه ويبلغون فلاناً في تسبيحهم. قلت: يا مولاي، من ذرية آدم هؤلاء؟ قال: لا يعرفون آدم ولا ذريته. قلت: يعرفونكم أنتم الأئمة يا مولاي؟ قال: نحن عندهم أعرف بنا من عندكم»[297].

يسع أن نستنتج مما سبق ما يلي:

1 ـ يبدو في قصّة الخلق التي أوردها الأذني في الباكورة السليمانية بعض الزيادات على ما جاء في كتاب الهفت وكذلك في كتاب الصّراط؛ ومنها أن النصيرية يعتقدون أنهم كانوا في البدء أنواراً مضيئة، وكانوا يفصلون بين الطاعة والمعصية لا يأكلون ولا يشربون ولا يتغوّطون، وكانوا يشاهدون علي بن أبي طالب بالنظرة الصفراء، فداوموا على هذه الحال

(297) راجع كتاب الهفت، ص 189.

سبعة آلاف وسبعاً وسبعين سنة وسبع ساعات وقالوا إن الله ففكروا بذواتهم أنه لم يخلق خلقاً أكرم منا فهذه أول خطية ارتكبوها، فخلق لهم حجاباً يحجبهم سبعة آلاف سنة[298]. ولئن كنا لا نجد في غذاء أهل العالم النوراني ما يحوج إلى التعليق لمناسبته للرواية القرآنية في الغرض، فإننا نزعم أن يكون في بقية الخبر زيادات على الأصل في كتاب الهفت. وننبّه إلى أن الخطيئة المذكورة لم يستحق بها النصيرية الهبوط إلى الأرض، فليست من ثم «الخطيئة الأولى»، بقدر ما هي خطيئة استحقت بها النصيرية التردد بين الحجب والامتحان في السماوات السبع، وإنما تعني الخطيئة الأولى أهل الظل الأخير من خلق السماء الدنيا، أولئك هم الذين أذن لهم الله في النزول وطمعوا في البقاء مسبّحين مهلّلين فأخطأوا بطمعهم واحتجب عنهم الله، وصرفهم إلى الأرض ليبلوهم، وقد ذكر الأذني ذلك في الخطيئة الثالثة[299].

2 ـ يبدو تطور مقالة النصيرية في الخلق وبدء التكوين، من خلال ما ذكر الخبر في الباكورة، من ظهور الله لأهل المراتب العلوية في صورة الشيخ ثم الشاب ثم الطفل امتحاناً وابتلاء. فترى الكلازية أن الله قد ظهر بالقمر فالطفل هو أول ظهوره هلالا، والشاب هو ثاني ظهوره بدراً، والشيخ هو ظهوره مكتملاً[300]، وتلك مقالة لا تقبلها الشمسية ولا الغيْبية.

3 ـ إن تصوّر النصيرية لقصة الخلق ونظام العالم العلوي والسفلي مشتقّ في رمزيته وأشخاصه من **السنة الشيعية**، ومركّب على أصل العقائد الوثنية الحرانية في السمو بأشخاص أهل الولاية وأعلام التشيع إلى مرتبة

(298) راجع الباكورة السليمانية، ص 59 ـ 60.

(299) راجع الباكورة السليمانية، ص 61.

(300) راجع نفسه، ص 60.

الموكّلين بتدبير العوالم والكواكب والعناصر الطبيعية، ويدلّ هذا التأليف المحكم بين هذه العناصر الثقافية والعقدية المتنافرة على تأسيس واضح لسيادة التشيع، والنزوع بذلك إلى تسويد فرقة النصيرية خصوصاً، مثلما يدلّ على استنجاد الفرقة ببواطن العقائد الثاوية في المحيط العراقي تحقيقاً للتناسب بين الطريف والتليد، وتوسيعاً لمجال الانتماء، وشروط الاستقرار والاستمرار؛ وبذلك أعادت الفرقة الهامشية صياغة العقائد الحرّانية الباطنة في الثقافة العراقية، وأحدثت على غير مثال عقائد التشيع، وأبدعت من ذلك كله عقيدة بها خاصة. ويزيد من أهمية هذا التصور الديني ـ الثقافي لقصّة الخلق، وتكوين العوالم أن جعلت الفرقة من نظام العالم في وجهيه العلوي والسفلي فضاء عمل من أجل استصفاء الذات، وتحقيق الخلاص والنجاة فيصبح العالم درجات متفاضلة، وعقاباً لصراط غايته وصول المؤمن إلى نموذج إنسان أرقى، ومثال مؤمن كامل.

هنا بالذات تتنزّل العبادة باعتبارها خلاصة استكناه الغاية من الوجود، وتأويل نظام العالم من حيث هو نظام هياكل وقمصان يتردّد بينها الإنسان ويعبّر من خلالها عن ترقيه في الإجابة لله، وتحقيق الأصلح في الكون، من أجل سيادته.

* * *

تشمل العبادات الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد، وكذلك مختلف التكاليف التي يؤديها المؤمن في الأعياد الدينية والمناسبات الدورية أداء يتقرب به إلى الله، وطاعة له في سبيل النجاة.

وتتّفق النصوص النصيرية قديمها وحديثها على تأويل خاص لها تتغير به كيفية أدائها. ويجمع أهل الفرقة على أن الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد إنما هي أسماء أشخاص في الباطن ومن أدّاها على الوجه المشهور كان أقرب إلى الكفر منه إلى التوحيد.

أنشد المنتجب العاني: [البسيط]

«فكن بربّك ذا علم ومعرفة ... واتبع أوامره واحذر نواهيه

فالدين فيه عبادات ظواهرها ... أعيت أخا هائماً أمسى يلاقيه»[301]

وأنشد الخصيبي في ردّه على الفرق الأخرى: [البسيط]

«يقول هذا الذي قال الرواة لنا ... أفكار زور وبهتان به مهنا

ولو تعلم من علامة فهم ... حقائق الدين لم يلق به وهنا

ولا تطلب دينا لا صلاة له ... ولا صيام ولا فرض ولا سننا

ولا زكاة ولا حج ولا عمل ... إلا تعبّد شيطان له وثنا

يحل ما حرّم المولى ليترك من ... يطيعه في عذاب الله قد لعنا»[302]

ففي الصلاة تقدّم النصيرية الظهر على سائر الأوقات[303] وهو ثماني ركعات لا أربع، وأشخاصها: القاسم والطاهر وعبد الله وإبراهيم وزينب ورقية وأم كلثوم وفاطمة أبناء الرسول، وذاك قبل الفرض[304]، ويذكر العاني أن الظهر بعد الفرض أربع ركعات أشخاصها محمد وفاطر والحسن والحسين[305].

وكذا العصر فهي أيضاً ثماني ركعات عند أهل العلم وأشخاصها: عبد الله ومحمد وعوف وأبو سفيان وجعفر ومحمد وأبو الهياج أبناء الحارث عمّ

---

(301) راجع الديوان، مخطوطة مانشستر MS 452 [655]، ورقة 139أ.

(302) راجع الخصيبي، ديوان الشامي، ورقة 22أ.

(303) راجع العاني، ديوان، ورقة 177ب: [الرجز].

«فأوّل الأوقات وقت الظهري ... محقّق عند الرجال الزهري

يكون قبل الفرض يا ذا الذكر ... ثماني ركعات ذوات قدري

فافهم بواطنها وكن ذكيا

(304) راجع نفسه، ورقة 177ب.

(305) راجع نفسه، ورقة 178أ.

الرسول، ثم ابن أبي حذيفة، أما العصر بين عموم الناس فأربع ركعات، وهي كفرض الظهر ولا فرق: [الرجز]

«فرضها كالظهر من غير شطط ميم وفاء وحساءان فقط

فلا تشكّنَّ فمن شك سقط ومن علا بباطل فقد هبط

وبان بين قومه مخزيّا»[306]

أما صلاة المغرب فثلاث ركعات وأشخاصها: محمد وفاطر (فاطمة) والحسن؛ وصلاة العشاء أربع ركعات أشخاصها أيضاً محمد وفاطمة والحسنان[307]. وتردف بها صلاة الشفع والوتر وأشخاصها أسد وعمران بن أسد في الصلاة الأولى، وعبادة بن بشير الخزرجي في الصلاة الثانية.

وللنصيرية صلاة أخرى تسمى صلاة الليل، وهي من النوافل عندهم وركعاتها ثمانٍ أشخاصها مبينة في قوله: [الرجز]

«ثم صلاة الليل ذات التفلي ثماني ركعات أتت بالنقلي

من ذاك عبد الله غيث المحلي ثم أبو طالب ربّ الفضلي

يا فوز من قد كان طالبيا

وحمزة والحارث المكرّم والحجل والزبير والمقوّم

وبعده الغيداق بحر مفعم عمومة المختار وهو العلم

طرزه من لم يزل عليّاً»[308]

وكذا الصوم أسماء أشخاص لا عبادة كما فهمها أهل الظاهر؛ وأشخاص الشهر هم: القاسم والطاهر وعبد الله وإبراهيم بن مارية أبناء محمد؛ وطالب وعقيل وجعفر بنو طالب؛ وطلحة وأيتام النبي: أبو الهياج، وأبو سفيان،

---

(306) راجع نفسه، ورقة 179أ.

(307) راجع نفسه، ورقة 179ب.

(308) راجع المنتجب العاني، الديوان، ورقة 180أ.

والحارث، ويحيى، وصالح، والمغيرة ونوفل، وأيتام سلمان وهم: المقداد، وعبد الله بن رواحة، وعثمان بن مظعون، وقنبر، وأبو الهيثم بن التيهان، والمنذر ابن الفتى، وأسد بن الحصين، ورافع بن مالك، وذو العباس، وعبد الله بن عمر؛ وسالم بن عمير الخزرجي، وأُبَيّ بن كعب، ورافع بن ورقاء، وبلال[309].

أما ليالي الشهر فهي: آمنة بنت وهب، وخديجة، وفاطمة أمّ حيدر، وزينب، ورقية، وأم كلثوم، وفاطمة الزهراء، وميمونة بنت الحارث، وأم أيمن، وأم سلمة، وصفية ومارية وعز أخت حيدر، وجمانة أختها، وأمامة بنت زينب، والرباب بنت امرىء القيس، وصفية بنت عبد المطلب، وزينب الحولى، وفضة، وريحانة، وجارية فاطمة، وأم مالك، وأَمَة الله بنت خالد، وأروى بنت الحارث، وآمنة بنت الشريد، وفاطمة بنت عمران، وزينب بنت جحش، وحليمة السعدية، وحبابة، وزينب بنت ثابت[310].

وتأويل الزكاة في عبارة الخصيبي أنه الباب، واسمه عنده جبريل، ويرى أيضاً أنه سلمان الفارسي، وفي كل هو الباب، وكما كان جبريل باباً إلى الله، فكذا سلمان بابٌ إلى محمد. يقول: [المجتث]

«كما الزكاة هي الباب اسمه جبريل»
«سلمان ليس سواه إلى الرسول دليل»[311]

وشرح محمد بن شعبة الحرّاني مقالة الخصيبي: «وأما الزكاة فهي الباب، فإذا زكّى نفسه اتصلت بالنفوس والعقول، فاستمدت منها لوامع الأنوار وحقائق الأسرار[312]» ومردّ هذه المقالة أن كل النفوس منفعلة عن سلمان الفارسي، كما أشرنا في تكوين الخلق وإنشاء العالم.

(309) راجع نفسه، ورقة 139أ ـ 140ب.
(310) راجع نفسه، ورقة 142أ ـ 143ب؛ الطبراني، مجموع الأعياد، ص 14 ـ 15.
(311) راجع ديوان الشامي، ورقة 165.
(312) راجع كتاب الأصيفر، ورقة 24ب.

وينكر الخصيبي أن يكون الحج طوافاً وزيارة ورجْماً كما قضى فقه الحج ونص أي القرآن، أو حتى كما جرت العادة الجاهلية، وإنما أسماء أشخاص[313].

يفسّرها الديلمي في ديوان الغسق: [الرجز]

والحج فرضٌ عند جميع العالم فحج واسع تنل مغانمي
فمكة شخص النبي الهاشمي والحَرم السامي لويّ العالمي
والبيت فالميم النبي الأميّا
وأرضه فاطمة بنت أسد والسقف أبو طالب حق فاتّئد
أركانه فالحسنان والولد ومحسن البر الخفي قد رشد
من كان في الدين محسنيًا[314]

ويفصّل الديلمي أشخاص الطواف وزمزم والصفا والمروة، والحجر الأسود ومنى والمشعر وكل المناسك والمواقيت[315]، وكلها تأويل لأحكام الحج بأنها أشخاص المقدّمين وأهل الولاية للعلوية من نسب الرسول، وبيت فاطمة.

وليس حكم الجهاد بمختلف عن سائر العبادات السابقة فهو عند الفرقة معرفة الله يقيناً، كما أبان توحيدها، وشرحت مقالتها، وشخص الجهاد هو المهدي لأنه موكّل بالأعداء يقاتلهم حتماً يعيد الحق إلى أهله، وينصب العدل

---

(313) راجع ديوان الشامي، ورقة 65ب: [المجتث]

«والحج أشخاص نور تسبيحها تهليل
ولا جمار حصاء ولا طواف يجول
ولا وقوف وسعي ولا اختلاف جميل
ولا سقاية ماء ولا استلام فصول»

(314) راجع ديوان الغسق، مخطوطة مانشستر MS 452 [D ـ 655] ورقة 203ب ـ 204أ.

(315) راجع نفسه، ورقة 204ب.

بين الناس وتتحقق السلامة والعافية[316] ثم يشمل شخص الجهاد سائر الأئمة بمنزلة المهدي في مقاومة الكفّار، وتثبيت الإيمان.

إن هذا التأويل للأركان الخمسة التي عصم به أهل السنة الدماء أحياناً كثيرة يعود في الأصل إلى مسألتين وهما عند النصيرية والكثير من الفرق الهامشية الغالية إشكاليتان بحقّ:

1 ـ إشكالية العلم في الديانة، وهو عندهم باطن في مقابل الظاهر، ومعناه أن نصوص «الوحي» لا تحمل على وجوهها من تصريف الكلام فيها، ولا تفهم بمواضعات أهل اللسان، وإنما **يجب** أن تفهم بعلم الإمام، أو الناطق عنه، وهو علم: «كالوحي» فبات علم الباطن بياناً أو وحياً حادثاً على وحي سابق. ولئن قالت الشيعة الإمامية بهذا الأصل فإنها لتختلف مع أهل السنة في «تأويل بعض الآيات» دون أن تتجاوز الحد في إسقاط العبادات، أو ترك الأحكام العامة التي بها تستقيم الديانة في نظر الجمهور؛ لهذا تميّزت الفرقة النصيرية الهامشية بالغلوّ وانسلخت به عن الباطن الشيعي إلى باطن أشد إغراقاً وأكثر ارتفاعاً في صنع دلالة أخرى تامة للآيات القرآنية. وسنعود إلى هذه الإشكالية في الفصل الحادي عشر من هذا البحث عند النظر في «الحقيقة الدينية» بين التوقيف والاصطلاح.

---

(316) راجع نفسه ورقة 205أ: [الرجز]

«ثمّ الجهاد عند أهل الديني ... معرفة الله مع اليقيني

فجاهد الكفار بالتمكيني ... عساك يا صاح تقرّ عيني

أقبل نصيحة عارف نجيا

اعلم بأن شخصه المختاري ... مهدي الورى والسادة الأبراري

من كبت الملعون وسط الغاري ... بأمر مليك قادر جبّاري

سبحانه ما زال وحدانيا»

2 ـ اختزال الديانة في جوهر واحد **هو معرفة الله** وتوحيده بكيفية ادّعتها الفرقة، ولا أخرى سواها. ولما كانت غاية الغايات تأليه علي بن أبي طالب، والارتفاع بالبيت العلوي إلى أرقى المراتب المقدّسة إلى حد اعتبار الخمسة المصطفاة انفعالات إلهية عن النور الأول، باتت العبارات في كل أحكامها المنصوصة إقراراً متنوعاً بقداسة **العلوية في أي علم** تجلّت، وخاصة فيمن عُدّوا في التاريخ أهل الولاية والامتياز. وبذا تصبح العبادات استكشافاً تدريجياً لأنصار العلوية، باعتبارها أنواراً منفعلة عن النور الأول، بعضها من بعض لتدلّ مجموعة على النظام الإلهي النابع من علي بن أبي طالب المعنى.

والولاية، في مثل هذه العبادات الخاصة، هي وجه من الرأي؛ أما قفاهُ فهو البراءة من الأعداء وأهل الإنكار وخاصة منها أهل الجرأة على حق علي في الإمامة والديانة وإمارة المؤمنين.

في هذا الإطار المزدوج: الولاية والبراءة، يتنزّل سائر الأعياد والمناسبات الدينية التي تقيمها الفرقة النصيرية تعبّداً، وتعبّر في الوقت نفسه عن خلاصة التجلّي الإلهي في العالم وعناصر الكون، فتصبح العبادة في تلك المناسبات أعمالاً رمزية تدلّ صراحة على الفكر الديني عند الفرقة الهامشية. ويهمنا الآن أن نعدد تلك الأعياد لنشرح رمزيتها ودلالتها الاجتماعية بما يفيد في سيرة الفرقة الهامشية عموماً.

يعتبر كتاب **مجموع الأعياد** لأبي سعيد ميمون بن القاسم الطبراني أهم مصدر على الإطلاق لمعرفة شعائر النصيرية في مناسباتها الدينية، ونتف من خطبها فيها؛ وقد بقي اللاحقون عالة عليه في البيان. وقد سبق أن نبّهنا في تأريخنا للنصيرية إلى أهمية الخصيبي والطبراني معاً في تنظيم عقائد النصيرية والتأسيس لها: ورغم هذه الأهمية تبدو لنا الاستعانة **بالباكورة** أمراً لازماً لأن الأذني قد شرح طرفاً من تلك العبادات في الأعياد النصيرية، من ناحية، واهتم ببعض الجزئيات المفيدة للغاية، من ناحية ثانية. فأمكن من خلال الكتابين

الوقوف على مجمل الأعمال التي يؤديها المؤمن النصيري في تلك الأيام المباركة.

ولئن كنا نرى من الضروري أن نحلّل كل الأعياد، فإننا سنكتفي في هذا المقام بالنظر في أصنافها والتمثيل لكل صنف منها بمناسبة أو اثنتين منعاً للتكرار والإطالة الممليْن في غير ما فائدة، واستخلاصاً لأصول عقائد النصيرية وإبداع الفرقة في إنشاء رمزية طريفة، ويبقى باب الإضافة لمن جاء بعدنا مفتوحاً لإتمام ما قلنا أو إصلاحه بالجديد من الوثائق.

ينسب الخبر إلى ابن سنان أنه دخل على الإمام جعفر الصادق يسأله عن الأعياد العربية والعجمية لأنها أُشكلت عليه[317]، فبيّن له عشرة أعياد عربية وخمسة أعياد فارسية. فأما الأعياد العربية فهي:

«يوم الغدير وهو اليوم الثامن عشر من ذي الحجة؛ وهو الذي أظهر السيد محمد فيه معنوية مولانا أمير المؤمنين للخاص والعام، فأقرّ من أقرّ وأنكر من أنكر».

ومنها يوم الجمعة وهو محمد الذي اجتمع أهل الأديان من المسلمين بنبوّته، وهو القائم، ومنها يوم الفطر وهو الذي يؤذن فيه للمؤمنين بالنطق وإظهار أمر الله عز وجل، ومنها يوم الأضحى، وهو يوم خروج القائم منه السلام وإهراقه الدماء.

ومنها يوم الأحد وهو اليوم الذي أمر [فيه] أمير المؤمنين سلمان أن يدخل المسجد ويخطب بالناس ويظهر الله الطاغوتين وأهل الرّدة، وهو اليوم الذي قال [فيه]: يا سلمان: اسأل أعطك البيان وأمنحك البرهان، وأقامه للناس علماً؛ وقال للناس للمؤمنين: سلمان شجرة وأنتم أغصانها، وكان ذلك يوم الأحد لليلتين خلتا من ذي الحجة:

(317) راجع الطبراني، مجموع الأعياد، في مجلة الإسلام (Der Islam)، المجلد 27، (أوت 1944)، ص 5.

ومنها اليوم الذي خاطب فيه الباقر منه السلام جابر بن يزيد الجعفي ووضع يده على صدره فوجد برد أنامله في ظهره وقال: جابر حجة الله في أرضه وسمواته على أهلها، وكان ذلك يوم الاثنين لسبع خلون من ذي الحجة.

ومنها اليوم الذي نصب فيه السيد جعفر منه السلام محمد الزينبي وأقامه للناس علماً وقال: من كتب له رباً فمحمد وليّه، ومن كان عدوّه فأنا عدوه (. .) وكان ذلك يوم الثلاثاء لإحدى عشرة خلت من ذي الحجة.

ومنها اليوم الذي أمر فيه السيد محمد بن علي الرضا منه السلام لعمر بن الفُرات بادّعاء ودلّ عليه، وقال ائتوني من باب عمر بن الفرات، فإنّ مقامه فيكم مقام رسول الله صلى الله عليه وعلى آله، فدعا عمر بن الفرات الشيعة بأمره بما كان، وكان ذلك يوم الخميس لستة عشر يوماً خلت من ذي الحجة.

ومنها اليوم الذي أمر فيه الباقر بالبيان لجابر بالدعاء إلى الله جهراً، فدعا وأخذ السندان المحمّى وتركه على يده حتى حالت جمرته، ثم قتل، وكان ذلك يوم السبت لتسعة عشر يوماً خلت من ذي الحجة.

فهذه الأعياد العربية التي أمر الله تعالى العباد بمعرفتها، وهو قوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌۗ﴾ (البقرة: 2/ 196)، فالثلاثة يوم الفطر ويوم الأضحى ويوم الغدير، والسبعة عدد الأيام السبعة التي ذكرها الله من جهة الأبواب، وأما يوم عرفة فهو اليوم الذي تعارف فيه المؤمنون حيث ظهر لهم المعنى بصورته العلوية، ويوم التروية فهو اليوم الذي تراءى لهم ثم غاب عنهم، ثم ظهر لهم يوم عرفة فعرّف المؤمنين منازلهم لنعمة الله عز وجل عليهم»[318].

أما الأعياد الفارسية فهي: يوم النوروز؛ ويوم المهرجان، وهو اليوم السادس عشر من أكتوبر؛ ويوم مقتل دلام، وهو يوم 19 من ربيع الأول؛ وكذلك يوم المباهلة، وهو يوم الأحد 21 من ذي الحجة؛ ويوم الفراش 29 من

(318) راجع مجموع الأعياد، ص 5 ـ 7.

الشهر نفسه. ويضيف الإمام الصادق معلّقاً: «فهذه جملة أعياد أهل الشيعة والحمد لله رب العالمين»[319].

يمكن هذا الوصف من إبداء ثلاث ملاحظات:

1 ـ ليس السّؤال عن الأعياد من مثل محمد بن سنان سبباً وهميّاً توسّل به الطبراني إلى وضع مصنّفه في أعياد فرقته، ونعتقد أنه سؤال حقيقي يدلّ على حدّة الوعي بمسألة العرق في المناسبات الدينية، وتبدو عبارة الصادق في الفصل بين الأعياد العربية (كذا) والشيعية (كذا) دالاً هامّاً للغاية.

واللافت تصنيف الأعياد النصيرية بين عربية وشيعية أو فارسية، ولا وجود لعبارة الإسلامية. وتزداد هذه الملاحظة خطورة حين نجد في النصوص المؤرّخة للنصيرية إلحاحاً من أبناء الفرقة على أنهم عرب صليبة، تماماً كإلحاح الدروز على عروبتهم وجنسهم، وتوحيدية عقيدتهم، ويظهر لنا أن البحث في أصل الأعياد يتمحّض في النهاية للتعريف بذات الفرقة النصيرية وجنس عقيدتها، وهي مسألة في الهوية مبدأ ومنتهى؛ وإذا ما كانت بعض الأعياد الفارسية من أعياد الفرقة العربية، فإنما كان ذلك من باب توسيع الفرقة لكسب النصير، وإفادة الأصل العربي من الوافد الفارسي، فيزداد الأصل تمكّناً.

ويدلّ هذا الموقف، على أيّ وجه قلّبناه، على نقيض الرأي السائد بين أهل العصبية العربية القائل بدونية الفرس والعجم واعتبارهم علوجاً، لا رأي لهم.

2 ـ إن هذه الأعياد، كما وصفها الخبر عن الإمام الصادق، إنما هي في بعضها تأويل للعبادات بأنها أشخاص من ناحية، وهي من ناحية أخرى وفي بعضها الآخر تثبيت على مرّ الزمان لعظام الأحداث التي شهدها التاريخ الشيعي في سبيل تحقيق سيادة لم تحصل. فبقيت في عداد الغاية

(319) راجع نفسه، 10 ـ 11.

المأمولة والحق المستبعد بالجور، ومغالبة أهل المخالفة. ومن هذا الباب يمثّل الكثير من هذه الأعياد استقراءً بعدياً لنشأة التشيع ومعاناة أئمته وأتباعه من الأمويين والعباسيين وسائر الفقهاء من أهل الأثر والحديث ممن فضلوا الشيخين، وأقرّوا كذلك فضائل عثمان وخصاله.

3 ـ لهذا تبدو لنا هذه الأعياد **شيعيّة المنبت** والعبارة؛ ولئن استحوذت على مثل يوم الجمعة الذي تؤدّى فيه الصلاة الجماعية الأسبوعية، وعيد الفطر وعيد الأضحى فإنها قد نحت بها عن أصل حكمها الذي عليه أهل السنتين الشيعية والسنيّة معاً. ووضعت الفرقة النصيرية فيها من مقالتها واعتقادها، وأسّست بذلك كله رمزية نحاول أن نبيّنها من خلال أربعة أمثلة نستغني بها عن تحليل كلّ الأعياد، وقد اخترناها لثلاثة أسباب:

1 ـ أهميتها عند الفرقة.

2 ـ طرافة رمزيتها.

3 ـ دلالتها على سيرة الفرقة الهامشية وتوسيع عقائدها.

المثال الأول: يوم الغدير[320]

وهو من أهم الأعياد عندهم، وعند الشيعة الإمامية نفسها، ولكلّ حجة؛ فالإمامية ترى أن الرسول قد أبان في خطبة غدير خم خلافة علي، ووصّى له بالإمامة وإمارة المؤمنين فكان بذلك قد بلّغ الدين بتمامه دون نقصان، كما جاء في الإرشاد للشيخ المفيد (ت. 413هـ/ 1022م)[321].

وتعتقد النصيرية أنه «يوم كشف وظهور»[322]، وقد أوردنا سابقاً أبياتاً من

(320) راجع مجموع الأعياد، ص 543 ـ 84.

(321) راجع الشيخ المفيد، كتاب الإرشاد، ص 92.

(322) راجع مجموع الأعياد، ص 55.

قصيدة الخصيبي في ظهور المعنى بعليّ يوم الغدير. إذ نادى محمد: [الخفيف]

«إن هـذا باريـكـم فـاعـلـمـوه إن هـذا مـصـوّر الـتـصـويـر

إن هـذا إلـهـكـم فـاعـرفـوه إن هـذا مـعـبـودكـم فـي الـدهـور

إن هـذا ربّ لـكـم وحّـدوه قـد تـعـالـى عـن مـشـبـه ونـظـيـر»[323]

والإمامية تعتبره مبدأ تاريخها، ورأس الإسلام بعد وفاة النبي، وتعتبره النصيرية أفضل يوم على الإطلاق لأن الله ظهر فيه بالعلوية (نسبة إلى علي). جاء في خطبة علي ممّا يشرح عقيدة الفرقة في التوحيد، وتجلي المعنى يوم الغدير:

«إن هذا يوم عظيم الشأن فيه وقع الفرح ورفعت الدرج ووضحت الحجج (. .) هذا يوم النصوص على الخصوص؛ هذا يوم شيث وإدريس؛ هذا يوم هارون؛ هذا يوم يوشع بن نون هذا يوم آصف؛ هذا يوم شمعون، هذا يوم الأمين المأمون، هذا يوم إظهار المضنون من المكنون. هنا يوم إبلاء السرائر. .»[324]؛ وهذه الأدوار هي الظهورات الإلهية التي أشرنا إليها، والمقصود باستعادتها يوم الغدير، أن عليّاً هو معناها وهو جوهرها وخلاصتها،

---

(323) راجع نفسه ص 56.

(324) جاء في الدّعاء في هذا اليوم: «اللهم يا مولاي أنت الحق العلي الكبير. إن لكل يوم ما بعده وهذا اليوم لا قبله ولا بعده، ولا مثله ولا غيره تجليت فيه لخلقك، وأظهرت فيه كبرياءك، ودعوت من في قبضة الملك إلى معرفتك يا أمير النحل التي ألزمتها عارفيك وجاحديك في مقامات شتى وصور مختلفة ألوانها عربياً وعجمياً وفارسياً وقبطياً وروميا وهندياً ونوبياً وسندياً وكرجياً وحبشياً فبلغ كلاً منهم ما تشاء أن تبلغه من إرادتك (. .).
وأقمت نفسك وحجابك واسمك ولسانك وهو غاية الغايات ونهاية النهايات أقررت له تعظيماً منك له في خلقك بأنه منك بمنزلة الجزء من الكلّ، وأمرته بالجهر بمعنويتك لمن ذرأت وبرأت، فنادى به معلناً مبلغاً في كون النور (. .) ثم أمرته بالنّداء في هذا اليوم الشريف العظيم الذي اخترته وظهرت في أي صورة شئت. .». راجع مجموع الأعياد ص 60 ـ 61.

وفضل يوم الغدير على سائرها أن المعنى تجلى لأول **مرة في عليّ، وأبان** للناس معنويته بصورته هو لا بمقام غيره. لهٰذا فُضّل يوم الغدير على كل الأيام في دعاء النصيرية، وجعلوه كيوم «الرجعة البيضاء» والكرّة الزهراء وكشف الغطاء، وهو يوم الحساب حين يظهر الله لخلقه[325].

وترمي النصيرية، تماماً كالشيعة عموماً، من تعظيم يوم الغدير إلى الطعن في خلافة الثلاثة الأوائل، ونتبيّن منهم جرأة على الله، وإنكاراً للنصّ والديانة، وشركاً تاماً، لذلك كانت القصائد الغديرية النصيرية ذات قسمين عموماً: أولهما في الثناء على علي وشرح تجلّيه للناس يوم الظهور، والثاني في ذمّ أبي بكر خاصة والطعن في خلافته، وما جرى من أمر عمر وعثمان وغيرهما في مساندة أبي بكر: [الخفيف]

«كل هذا بجحدهم مظهر العجز ... وهو قدرة بغير حصور

لزنيم وبيعة الرجس زفر ... والذي كان فيه من تجرير

برشاء من شعر أسود مع الكلب ... وزير المخوّف المذعور

والذي كان قنفذ يوم حرق الدار ... أبداه مع كنودٍ كفور

من سقوط وضرب سوط ونثر القرط ... من فاطمي بأمر الفجور

ليس هذا لأنه غالب الله ... ولا لأنه لضعف النصير

بل بتقدير صاحب القدرة العظمى ... أراكم شبهاً لذاك البهير[326]

وسرعان ما تتفرّع دلالة الغدير هنا إلى مسألة «العجز في الله»، وهو ما جاء في البيتين الأخيرين مما ذكرنا الآن. وهي مسألة من صلب التوحيد النصيري تتمثّل مجملاً في أن الله ليس عاجزاً ولا قاصراً، وإنما يبدي العجز

(325) راجع مجموع الأعياد، ص 61 ـ 62.

(326) راجع نفسه، ص 58.

ابتلاء للناس والمنكرين، واختباراً، وهو فيما يبديه يقيم عنه صورة هي التي يلحق بها الأذى فيتشبّه للناس أنه هو وليس الأمر كذلك إن هي إلا مظاهر عجز، وهياكل ضعيفة يقيمها الله قدرة منه. كذلك كان أمر الحسين في قتله، وسائر التجني على الأئمة. جاء في خطبة يوم الغدير:

«وأنت يا مولاي الكاشف لهم على منابر عظمتك تصريحاً، فظنوا بزعمهم أنهم غلبوك، واستظهروا عليك وقتلوك، فهم الخلق المعكوس والمنهج المنكوس، فويلهم مما يلاقونه من المسوخية»[327].

وبذا كان يوم الغدير حجة على أهل الإنكار، فهم بعده ممسوخون. ويجعل الخبر صورة طريفة فيها من شؤون العالم والمعاد خلاصة استصفاها لتربية المؤمنين، وتثبيت العبادة على التوحيد بالمعنوية. جاء في مقدمة رسالة الطبراني:

«ومن أنكر النداء من أهل السماوات والأرض مسخهم ضفادع وأسكنهم بحر الهواء في سماء الدنيا الذي لا ينزل منه الماء، صار يهبطهم السحاب إلى الأرض وهم ينقّون؛ وذلك النقيق بحسب ما كانوا ألفوه من التّسبيح، وضرب الله على قلوب المنكرين، فنسوا ما سمعوه من توحيد أمير المؤمنين منه الرحمة، وأجرى على قلوبهم من كنتُ مولاه فعليّ مولاه. وقد ذكر سيدنا الخصيبي هذا المعنى في قصيدته الغديرية: [الخفيف]

ثــم الأمــلاك بــعــد ذلــك ضــلّــوا وثووا في الحضيض والتقصير[328]

والجدير في هذا التصور هو إنكار أهل السماوات نداء علي بالمعنوية يوم الغدير إلا أن يكونوا إبليس وقبيله، ومعناه أن في يوم الغدير إيذاناً بخلق جديد، وعالم حديث لا عهد له بالسابق.

(327) راجع نفسه، ص 66.

(328) راجع مجموع الأعياد، ص 72.

ولاختيار صورة الضفادع فيها يمسخ أهل الإنكار دلالة اجتماعية واضحة، أبرز من خلالها الخبر أن حجة الخصم، وإنكاره لخلافة علي وإمامته، وتقديم غيره عليه من أبي بكر وعمر وعثمان.. إن كل ذلك لا يعدو أن يكون شغباً ونقيقاً. وتذكّر هذه الصورة أيضاً بقصة القرآن في إنزال الضفادع على الكفار انتقاماً، حتى إنهم وجدوا من ذلك عناءً لا مثيل له[329]. ولا نجد مع ذلك مماثلة بين القصة الأصلية، وما رواه الخبر النصيري إلا أن يكون هذا قد صوّرها تأكيداً لمسألة المسخ في الكائنات التي اقتصّ بها الله من مخالفيه.

فيوم الغدير بهذا كله قد استصفى من التوحيد مسألة الظهور الإلهي بالمعنوية، أشار إليها الاسم، واستخلص من قضايا الخلافة جدال السقيفة؛ ومن مسائل التجلّي والبدوات. امتحان الخلق بالعجز، وإظهار التقصير؛ ومن شؤون المعاد ظاهرة المسخ.. فكان بجميع هذه الجوانب يوماً دينيّاً بامتياز، تتمحّض فيه العبادة للاحتفال باللحظة الأصلية التي تجلّى فيها الله بالمعنوية، وكان في ذلك استعادة لأصل الميثاق الذي أخذه الله على عباده وهم في العالم النوراني. فأضحى من الواجب على المؤمنين أن يتزيّنوا له بغسل وفاخر ثياب، وأن يجتمعوا للذكر، لا يحضر جمعهم مخالف ولا صبي ولا خادم ولا جارية، وأن يجروا من الصدقات ما يؤلّف بين المؤمنين ويجمع ضعاف الحال إلى موسريهم؛ وأن يبذلوا في صنوف المآكل والشراب ما يهنأون وبه يجرون فرحتهم على عمومهم؛ ويعيّن الخبر[330]:

«.. فإذا غسلتم الأيادي فليُرق من له الأيادي في زوايا البيت فإذا حضر عبد النور والمجمرة والبخور [فلا] تكن الجماعة كلهم قياماً ويشربو(ا) الفرض الواجب، ثم بعد ذلك يملأ قدح كبير ويمدّوا أيديهم إلى الله تعالى ويقبل بعضهم على بعض ويخلصوا نيّاتهم ويكثروا بكاءهم..».

وليس في شرب الخمرة (عبد النور) نبوّ، فالنصيرية تحلّله، بل تعتبره من

---

(329) راجع الأعراف: 7/ 133.

(330) راجع مجموع الأعياد، ص 64.

الشراب المقدّس، وكثيرة هي النصوص في الثناء[331]، وإن اشترطوا عدم البوح بذلك والمعاقرة مع صفيّ الإخوان.

أما البكاء فكان من سبب الحنين إلى لحظة التجلي بالمعنوية، وشدّة الجرأة من المخالفين على علي، صورة الله، والإقبال على فاطمة بالأذى. . وذلك كله مناسب للبكاء على الحسين أيضاً، وهو بكاء ديني محض لأنّ فيه تعبيراً عن اعتقاد، واستنكاراً لما لحق المعنى في الصورة التي أقامها لأهل الجحود لينالوا منها. . ولأن في البكاء أيضاً ندماً صريحاً واعتذاراً عمن لم يناصر أهل الحق عند الواقعة، وهو إذن حياة الجيل اللاحق في هواجس الجيل السابق، ولكن بوعي أشدّ وحرص على الندامة أعمق. فأسّس هذا الإحساس حياة رقيقة ومكينة جرت مجرى النسغ بين سائر الأجيال النصيرية المتعاقبة.

والحاصل من الخبر في غدير خمّ ثلاث نتائج:

1 - إن النصيرية قد جرت مجرى الشيعة في إبراز هذا الحدث واعتبرته بداية تاريخها، ولربما أصل نشأتها، ولو لم يكن ذلك كذلك لما كان في ثلاثيتها المقدّسة أعيان هم من أشخاص هذا الحدث، وأعلامه، وهم: علي ومحمد (الاسم) وسلمان الفارسي، وذلك مهما قالت في بداية الخلق، وأصل التكوين.

وهي إذ فعلت ذلك فإنما فارقت التشيع باعتباره النهر الجامع أو هو سنية (Orthodoxie)؛ وخالفت تماماً أهل المناصرة للشيخين وأهل الأثر. .

ووجه الخلاف للسنية الشيعية أنها أسست اعتقاداً تمثل في اعتبار ذاك اليوم تجديداً لعهد التجلي الإلهي الأصلي كما تجلى الله الخالق حينما أخذ عليهم الميثاق قبل الهبوط إلى الأرض وبذلك أضحى غدير خمّ فضاء مستصفى من عالم الأرض. والسماء، لا هو بالعلوي النوراني، ولا هو بالسفلي. . هو لحظة البداية من جديد ولحظة الإشهاد مرة أخرى؛ وهو لأول مرة ظهور الله بصورته التي ارتضاها وهي: ع. ل. ي.

(331) راجع ديوان العاني، ورقة 152أ.

2 ـ غمست النصيرية يوم غدير خم في صلب المسألة السياسية، وجوهر الخلاف الذي ظهرت أصوله في السّقيفة، وحججه في عبارات الفرقاء من أهل القبائل ومقالات في مواقف أهل الديانة لاحقاً، حتى غدت الخلافة والإمامة من أصول الدين.

ولئن احتمت الشيعة بتأويل الهاجس السياسي بأنه شأن ديني بامتياز وقرّرت أن أحكام الوحي لا تقوم إلا بإمام مبين، وإلا الْتَبست على الناس أصول التكليف، وتوارى العدل الإلهي.. لئن قالت الشيعة بكلّ ذلك وأسست نظرية الإمامة، فإن النصيرية قد زادت درجة فوق ذلك، وأغرقت شرعية إمامة عليّ في نظرية الخلق والتكوين، وعمدت إلى رمزية أخرى بأن جعلت من غدير خمّ مناسبة للتجلي الإلهي بالمعنوية حتى ظهر للناس كظهوره يوم الكشف.. فجمعت في لحظة فذّة بين **المبدإ والمعاد**. وأشارت من خلال الاحتفال إلى ثنائية الصفاء بالإيمان والمسخ بالإنكار، فكان يوم الغدير إشهاداً صراحاً على الماضي والقابل، وإجمالاً مفيداً لتمام العقيدة النصيرية.

3 ـ إن يوم الغدير هو إذن تأسيس لتأويل وإحداث لرؤية، إحداث تجري توابعه في شتى الأحكام المنظمة للناس، فيحقّق للمؤمنين إحكام التآلف والاتّصال بمن سبقهم من أهل الشهادة الأولى، ويبني للأجيال القادمة كيفية سيرة، ووجه احتفال، إليهما تعود مواقف الفرقة الهامشية في سائر المناسبات الدينية الأخرى، ومنها أعيادهم كعيد الأضحى، وله عندهم رمزية خاصة، نبيّنها الآن في المثال الثاني:

المثال الثاني: يوم الأضحى

تستند النصيرية، كعموم المسلمين في تحليل عيد الأضحى إلى سورة الكوثر والآيتين 36 و37 من سورة الحج 22. وتردّ النصيرية على «العامة وظاهرية الشيعة»[332] حين رأت في الذبائح شياها وخرفانا، وقصرت عن إدراك

(332) راجع مجموع الأعياد، ص 25.

الباطن من عيد الأضحى. والحقيقة، عند النصيرية أنه شخص القائم يظهر بسيفه ليهرق دماء المخالفين وأهل الإنكار مبتدئاً برؤوسهم وأهل الابتداع منهم؛ ويصرّح الخبر أن عيد الأضحى هو أول يوم الرجعة البيضاء والكرَّة الزهراء وكشف الغطاء وهو اليوم الذي تسميه العامة «يوم القيامة»[333]، وتفيد هذه الصورة شيئاً من المماثلة إذا عرضناها على صورة قيام المهدي بالفعل فهو كما أشرنا سابقاً القادم من السماء في عصبة عددهم كعدد أهل بدر، يقلّب سيفه في رقاب أهل الكفر والطغيان، وأوّلهم الثلاثة الأول ممن اغتصبوا عليّاً حقه؛ وبهذا يصبح عيد الأضحى **«قيامة دورية»**، في انتظار الرجعة التامة، إن هو إلاّ تعهد المؤمنين بالأمل، وتعهد للصبر عندهم بالثأر والذبح.

وتبدو لنا قصة الذبح والفدية طريفة جداً في صياغتها الرمزية ودلالاتها الاجتماعية، والغاية منها هي البحث عن سيادة الهامشي، لذلك نورد منه طرقاً نعلّق عليه لاحقاً:

جاء في الخبر عن جابر بن يزيد يرويه عن الإمام الصادق:

«. . . ثم قال (الصادق): معاشر المؤمنين، إن الله عزّ وجلّ قدّر على كل مؤمن عارف أن يقرّب فيه قرباناً ينحره ويهرق دمه على وجه الأرض ثم يأكل لحمه، ويكسر عظمه، ويدقّ بطنه، ويقول عند فعله وما يفعله به: اللهم إن هذا شخص ندّ عنك، وخالف أمرك وجحد ذاتك واتخذ معك آلهة عبدهم دونك وأنكر ما جاءت به رسلك وأوضحته كتبك بعد أن أعذرت وأنذرت وأسبغت عليه وأنعمت حين دعوته بذاتك وظهرت له بقدرتك حتى أثبت عليه حجّتك، وقد تقرّبت به إليك كما أمرت ليكون لي عندك حين أذبحه وأهرق دمه وآكل لحمه وأكسر عظمه وأذيقه بذلك عذابك بيدي ونكالك بملكتي فيه إذ ملّكتني رقَّة، وقد حصرتُ عليه عنقه (. .).

قال جابر بن يزيد الجعفي علينا سلامه: ثم إن الشمس رفعت، فقال

---

(333) راجع نفسه، الصفحة نفسها.

مولاي: يا جابر ادْع الخادم، فدعوت به إليه، فقال: هلمّ الشفار التي أمرتك أن تستعدّ بها في الأمس، فمضى الخادم فلمْ يلبث أن وافاه وفي يده زنبيل ما يكاد يطيق حمله، فوضعه بين أيدينا، ثم إن مولاي قال: يا جابر فليضرب كلّ واحد منكم يده في هذا الزنبيل. وليأخذ من هذه الشفار أي شفرة أحبّ، فمدّ كل واحد منا يده وأخذ شفرة (. .).

ثمّ قال للخادم: افتح المخدع ففتح باب مخدع كان في جانب الدّار، ثم قال للجماعة: فليقم كل واحد منكم، فليدخل ذلك المخدع ليثوّر شاة ويأخذها ويخرج.

قال جابر: كنت أول من قام ودخلت المخدع، فإذا ليس فيه إلاّ شاة واحدة فإذا به تيْس أقرن عظيم الجثة عالي القرون وافر الشعر عظيم البطن بعينَيْن محمّرتَيْن وأذنيْن شفّافتيْن، وشفتين هدّالتيْن، وإذا به قد أدلع لسانه كالذراع فتخوّفته وحذرته أن يبادر إليّ ببادرة فأردت الرجوع والخروج عنه لهوله، فخشيت أن أكون في ذلك مخالفاً لأمور مولاي (. .) فقصدتُ نحوه فلمّا رآني قاصداً نحوه لجأ إلى بعض زوايا المخدع فوضع رأسه فيها ودار عجزه إليَّ، وقد كان حين دخلت عليه البيت جمع وازورّ، ومدّ رقبته ونفض أذنيه، فأرهبني ذلك، فضربت بيدي على قفاه، فقدته بأذلّ انقياد الذليل (. .) فأخرجته إلى صحن الدار. فلما رآني مولاي وقد خرجتُ به وهو بيدي فقال لي: على رسلك يا جابر حتى يتكامل أصحابك. ودخل بعدي بعض إخواني، وأنا متعجب من دخوله المخدع وليس فيه شيء من أين يأخذ شاة مثلما أخذت فما لبث أن خرج وفي يده تيْس كالتيْس الذي في يدي فقلتُ: إنّا لله، إن هذا لعجب (. .).

فلمّا تكاملت الجماعة قال مولاي أضجعوها ولتكن وجوهها مقابلة بعضها بعضاً ثم ضعوا الشفار على حلوقها وطأوا بأرجلكم خدودها وبطونها ثمّ أمرّوا الشفار ممرّ يدٍ واحدة حتى يكمل لكم العيان ليكون أبْين العذاب (. .).

فلما اطمأنَّ المجلس بالجماعة قال لي مولاي: يا جابر، هل تعلم وتعلم

الجماعة لحم من أكلتم، ودم من أهرقتم، وبمن تقرّبتم إلى ربّكم ومولاكم؟ فقلتُ: يا مولاي أمّا جابر فلا علم له بذلك؛ وقالت الجماعة: وكذلك جميع مواليك لا علم لهم (. .) فقال: يا جابر تقرّبتم إلى الله بأهل الزيغ والجحود الذين أسّسوا رواسي الطغيان وشيّدوا بنيان العدوان في كل عصر وزمان، وبضلالتهم ضلّ أهل الحيرة، وبجحدهم اقتدى أهل العدوان وبهم عبدت الأوثان واتخذت الأصنام، هؤلاء الذين فرقوا كتاب الله، وحادوا عن سبيله ورغبوا إلى شيطانهم حين حرّم عليهم الحلال وحلّل لهم الحرام، هؤلاء يا جابر أصحاب عقبة الدباب الذين كادوا المكيدة، وأصحاب ذات الحجل والمقودة على الجمل الذين شهدوا بالزور يوم الحوأبْ. . (. .)

ثم إنه قال يا جابر: إنّي أريك بدء من كان به ضلالهم ووبال ما هم به عند إجابتهم له وأنّ جميع ما ظهر فيهم من الأوصاف والسّمات والنعوت منه تولّدت، وهي فيهم، وهي مجموعة فيه وأصلها ومنه تفرّعت وتولّدت في حزبه وتبّاعه وأشياعه (. .) فقلت يا مولاي، إذا مننت عليّ بنعمة شكرت، وإذا خصصتني بفضيلة حمدت حسب ما أنت أهله (. .) فقال: يا جابر ادعه فإنّه يجيبك، فقلت: يا مولاي بم أدعوه؟ فقال لي: ادعه باسمه الذي سمّاه الله به في أول درجة كفره وخلافه وعناده، وهو قوله عزّ وجل: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ﴾ (البقرة 2/ 34)، عن ذلك وهو اسمه الأول في قدم كفره، فناديته: يا إبليس، أجب مولاي، فوالله ما أتيت على آخر قولي حتى خرج إليّ من ذلك البيت الذي تسارعت إليه الرؤوس التي تساقطت من الأبدان وحالت إلى رؤوس المعز شخص بشري بطول النخلة السحوق يتقد ناراً وينفخ دخاناً فذهلت من تشعّله وتضرّمه حتى أني خفته أن يحرق الدار بما فيها فلما نظر إليَّ مولاي وما قد تداخلني منه قال: يا جابر لا ترهب فليس حيث كنت يكون وإنما أبديته بأول كوْرِ كوّرته في بدء كفره وجحوده وخلافه، ثم قال له: قط فخمد ذلك اللهيب والسّعير والْتَصق بالأرض هبوطاً نازلاً ذاهباً. . »[334].

(334) راجع مجموع الأعياد، ص ص 29 ـ 46.

تمكّن هذه القصة العجيبة من ملاحظة ما يلي:

1 - إن الفدية أو الذبيح في عيد الأضحى قد تحوّلت دلالتها تماماً من قصة إسماعيل أو إسحاق إلى قصة أخرى مختلفة تماماً، وتتعلّق مرّة أخرى بالخلق والتّكوين. فالذبيح هو إبليس وقبيله، ثم يترقى الخبر درجة فيجعل عمر بن الخطّاب هو إبليس لأنه في نظر النصيرية هو رأس الشر، والدّافع إلى إنكار حقّ علي بن أبي طالب، والموسوس لأبي بكر، فاسمه في أصل الخليقة إبليس وعمر في القبة المحمدية.

2 - تتجلّى رمزية دقيقة في صورة الشاة/التيس، التي مسخ فيها عمر بن الخطاب فهو شاة، وليس خروفاً لاحتقار النصيرية الأنثى، واعتقادهم أنّها أصل محنة آدم، وباب عصيانه، لا تستقيم أبداً من اعوجاجها. . ويرون أن المؤمن النصيري لا يردّ أبداً إلى أنثى، أمّا الكفار فيرجعون في نهاية الدورات إلى مجتمع نساء[335] وعمر أيضاً تيس، وهي من العبارات الهجينة الدّالة على حقارة من نُعِت بها من الرجال، وتستعمل في بلاد الشام خاصة باطّراد إلى اليوم، وتعني في عرف القِيَم الأخلاقية المخدوع في عرضه. كذلك جعلت الصورة **للتيس قرنين**، وتخيّرت العبارة كلمة **عجز و قفا**، ولم تستعمل ما هو أبين وأخصّ مثل الألية، فإذا جاء جابر بن يزيد يخرج التيس من المخدع، انقاد له انقياد الذليل، وضربه على قفاه، بل إن الإمام الصادق طلب أن يطأ كلّ مؤمن «خدّ» التيس الذي في يده استعداداً لذبحه.

تحمل هذه الصورة المفصّلة كلّ التعابير الدّالة على الإذلال، والتشفّي والثأر وتبالغ في ذلك على قدر ما كان من الضدّ الأول وهو عمر من تجنّ على علي بن أبي طالب. ويحكم الخبر في الإقرار بسيادة المؤمنين حين مكّنهم الله من أضدادهم، فذبحوهم وكسروا البطن منهم والعظم، وأذلّوهم إذلالاً لا مثيل

(335) راجع الفصل الثالث عشر الفقرة الأولى.

له، عدلاً منه تعالى وحكمة.

3 ـ إن هذا التأويل لعيد الأضحى لا يعتبر جزءاً من اعتقاد عامّ تمثل عند النصيرية في اعتبار العبادات أسماء أشخاص وحسب، وإنما يبدو لنا أيضاً داخلاً في باب العالميات والمَعَاد في نفس الوقت.

أما دخوله في باب العالميات فباستحضاره قصة خلق الضد واستعادته من جديد المقالة المانوية في انفعال العالم وإحداث الكون وعناصره السماوية. وأما اتّصاله بشؤون المعاد، فلإخباره عن مسخ الضدّ وتقلّبه في شتى القمصان بين مركوب ومذبوح ومأكول.. وفي كلّ ذليل مهان. ويضيف الخبر إلى ذلك كله أن تعذيب عمر بن الخطاب بالذبح، وإذلاله وتجليه على ذلك النحو الذي فصّله الخبر إنما بات أمراً دورياً، كل عيد أضحى، وأصبح سنَّة جارية ما دامت الأعياد قائمة، وأحكامها لازمة... وفي هذه النظرة خلاصة طريفة ثلاثية الجانب:

- **تنزيل بدء الخلق** والتكوين في الحدث المشهود، كحدث الذبح والأكل وسائر ما يقتضيه الاحتفال بالفدية في مثل عيد الأضحى.
- ثم **تأزيل العيد العابر**، والمناسبة الطارئة، لتصبح الفدية هيكل الضدّ الأبدي، والذابح هو المؤمن المقتصّ، وتستوي تلك المناسبة سنة أبدية هي في الواقع متعالية في دلالتها ورمزيتها عن حد الظرف والحال.
- ثم **القضاء بأبدية التكرار في المسوخيات**، وسيادة المؤمن على الضدّ عدْلاً من الله، كما أخبر في أصل التكوين. فلا معنى بعد هذا للبعث والجنة والنار. وكل الآخرة، كما فهم أهل الإسلام من غير الغلاة.

لهذا كله نرى مسألة العبادة عند النصيرية مناسبة يعيش فيها النصيري ثلاث لحظات، لحظة البدء وهي الأصلية والتكوينية؛ ولحظته هو، بما فيها من معاناة التهميش، والضيق بالاستبداد؛ واللحظة المهدوية التي يثأر فيها من الضدّ أياً كان. فيتعالى بتلك العبادة عن الحيّز والحال، ويعيش حالة الإطلاق والسّيادة.

ويتصل بعيد الأضحى على نحو ما قلنا، عيد آخر لم نفرد له تحليلاً، ونكتفي هنا بالتنبيه إليه، وهو **يوم مقتل دلام** المناسب للتاسع من ربيع الأول من كل سنة (هكذا) والمقصود بدلام عمر بن الخطاب، وبه تحتفل النصيرية، وتغتسل له وتلبس كل زينة وتأكل أحسن الأطعمة، وتتصدّق؛ وفي الخبر ما يشير أحياناً إلى أنه مقدّم على سائر أعيادها[336]، اقتصاصاً ممّن اعتبرته الفرقة رأس الشرّ وأصل تبديل الديانة. وجاء الخبر بشتّى الأوصاف في نعت أذى عمر، وإحداثه، شرحاً لما أصاب آل البيت منه، قال فيه[337]: «وفتح الشر وعاود الكفر وارتد عن الدين وتشمّر للملك وحرّف القرآن وأحرق بيت الوحي، وأبدع السنن وغيّر الملة وبدّل السنة، وردّ شهادة أمير المؤمنين علينا سلامه وكذّب فاطمة عليها السلام ابنة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله، وهي سيّدة النساء، واغتصب فدكاً منها وأرضى المجوس واليهود والنصارى وسجن قرّة عين المصطفى ﷺ (..) ولطم حرّ وجه الزكية، وصعد منبر سيّدي رسول الله صلى الله عليه وآله غصباً وظلماً وافترى على أمير المؤمنين منه الرحمة وعانده وسفّه رأيه.

قال حذيفة: لما استجاب الله دعاء مولاتي فاطمة عليها السلام في المنافق وأجرى دمه على يدي أبي لؤلؤة دخلت على مولاي أمير المؤمنين لأهنّئه بقتل المنافق ورجوعه إلى دار الانتقام».

يظهر لهذا الرأي في عمر أثر في نظرية التناسخ في كتاب الصراط حين اعتبر عمر بن الخطاب الأذهب لأنه مبدأ الضدية ورأس الإنكار.

وإنّما الاحتفال بقتله يدل مرة أخرى على اطراد الشأن السياسي في هذه الأعياد وحرص الفرقة على تأليف أتباعها بالثأر من أعدائها وإن بعديّاً وتشفياً وهو من أساليب السيادة، وإن هي وهمية.

---

(336) راجع مجموع الأعياد، ص 148.

(337) راجع نفسه، ص 151.

المثال الثالث: عيد النوروز

هو من أهم الأعياد الفارسية وموعده الرابع من نيسان/ أفريل من كل سنة، وهو رأس السنة الجديدة عند الفرس. ويهمّنا من الخبر كيف استوعبت الفرقة النصيرية هذه المناسبة فجعلت منها عيداً دينيّاً. وأولت الاحتفال بالنار فيه. ويمنع البحث في هذا كل تسرّع في استنتاج تأثر العقائد النصيرية بالموروث الفارسي.

يروي الخبر أن الله قد ظهر بالقبة الفارسية، وأظهر أسماءه وأبوابه وكلّ مراتب قدسه. ويذكر أن آدم ظهر بأردشير بن بابك؛ ثم ظهر بصورة سابور بن أردشير، وبعد أن صار الظهور في العرب وأصبح المعنى والاسم والباب في أرض الحجاز، خلف الله مقامات الحكمة في بلاد فارس. إلاّ أن كسرى ابرويز ابن أنوشروان قد غيّر وبدّل وخالف السيد محمد، فانقرض الملك من الفرس بتلك المعصية؛ وقد كانت الفرس تحتفل بالنوروز أيام ملكها فاستعملت فيه الإكليل من الآذريون والآس والزيتون وجعلت فوق الرؤوس رش الماء[338].

وبهذا يحيل عيد النوروز على تصوّر النصيرية للعالميّات عموماً وللتجليات الإلهية في القبب والأكوار خصوصاً، ويمتنع الفصل بين المناسبات الدينية على أساس من العرق والجنس لأنها فضاء عبادات للمعنى المتجلّي في أي مقام ارتضى. ومثل هذه النظرة لا توسّع من آفاق العقيدة النصيرية وحسب، بل لعلها تسمو بها إلى كونية تشمل كل الألسنة وجميع الأجناس ممَّن مضوا، ولحقوا على حد سواء وتردّ هذه النظرة في نفس الوقت على **عربية الإسلام**، أو على من ادّعى تقدّم العرب على من دونهم، وظنّ أهل العجم خاصّة دون قوم النبي محمد شرفاً وفضلاً ومآثر.

ومن أهم ما يلفت الانتباه في خبر النوروز، تأويل النصيرية للاحتفال بالنار واتخاذ ذلك عبادة من صلب عقيدتهم.

---

(338) راجع مجموع الأعياد، ص 189.

والأصل أن الله لمّا رجع عن الفرس **أظهر فيهم الغيبة بالنار** ووعدهم بالرجوع إليهم من النار، والظهور عندهم بالنور، فدأبوا على تعظيم النّار، منتظرين رجعة الله إليهم منها، وظهوره بالنور فيهم[339]. ونكاد نقطع بأن لا صلة لهذا الاعتقاد في النار بمقالة المجوس لولا وجود بعض الأخبار فيها ممَّا يدلّ على أثر المجوسية في العقيدة النصيرية.

والقرينة الأولى أن المجوس تعظّم النار لأنها **جوهر شريف علوي**[340]، وكذلك تظنّ النصيرية حين قالت بدلالة النار على غيبة الله في الفرس، ووعده بالظهور منها كما غاب ومعناه أن النار هيكل أو محل ظهر فيه الله وغاب به، ولولا عنصرها الشريف لما فعل ذلك.

والقرينة الثانية ما جاء في شرف النار التي قدّمها هابيل قرباناً لله فتقبل منه ولم يتقبل قربان الضدّ؛ وتدّعي النصيرية أن الله تعالى قد ظهر في القبة الآدمية بتلك النار العظيمة الهائلة[341].

والقرينة الثالثة أن الله تعالى ظهر في القبة الإبراهيمية بالنار التي جعلها برداً وسلاماً على إبراهيم[342] وهذا قريب للغاية مما قالته المجوس فيما يذكر الشهرستاني إذ قالت بتعظيم النار لأنها لم تحرق إبراهيم الخليل[343].

ولا نستبعد أن يكون في مقالة النصيرية تعظيماً للنار شيء ممّا اشتهر عن الأكْنُواطرية، وهم عُبّاد النار، ببلاد الهند، فقد مالوا إلى هذه النِّحلة لِمَا ظنّوا في النار من عظمة العنصر، واتّساع الحيّز، وعلوّ المكان وشرف الجوهر، وشدّة الإشراق، ولطف الجسم، ولزوم الحاجة إليها..[344] ولئن لم نجد هذا

---

(339) راجع نفسه، ص 190.
(340) راجع الشهرستاني، الملل والنحل ص 120.
(341) راجع مجموع الأعياد، ص 213 ـ 214.
(342) راجع نفسه.
(343) راجع الشهرستاني، المصدر المذكور، ص 120.
(344) راجع الشهرستاني، المصدر المذكور، ص 253.

التفصيل في عقيدة النصيرية، فإن تعظيمها قد يعود إلى ما بلغ بلاد العراق من طريق فارس في أمر النار، وتعظيم الزهاد لشأنها، وإيمان الأتقياء بفضلها وشرف عنصرها، وصادفت تلك العقيدة الهندية ما أقرّته المجوسيّة، فركّب الوافد على الأصل، واستخلصت النصيرية من ذلك كله مقالة في النار قد أحوجتها أن تدرجها في رؤيتها للعالم وبدء الخلق فتمّ ذلك بتحقيق الظهورات هذا رأي نظنه ظنّاً ولا يسعنا القطع به حتى تؤكده بحوث غيرنا.

ويستوقفنا في الختام خبر النار وقد توسّطها محمد يميل مرّة شرقاً وأخرى غرباً وجاء في أثره مطر عظيم أخصبت به البلاد، وأكلت النار الطائفة الكافرة وكذلك الشياطين فكان احتفال الفرس في عيد النوروز بالنار احتفالاً بقتل الكفار وهلاك الأضداد؛ وكان حبّ الماء منهم في هذه المناسبة احتفالاً بذلك الغيث الذي أصاب البلاد بالمرحمة وعميم النفع، وجاء في أثر محمد. وكانت المراجيح التي تعمل يوم النوروز احتفالاً أيضاً بميل محمد يمنة ويسرة وهو وسط النار[345].

إن هذه القصة هي صيغة أخرى لقصّة ظهور القائم ليصلح الأرض ويجزي المؤمنين وينال بأسه أهل الإنكار والخلف، وليس غريباً أن نجد تداخلاً بين أخبار القائم وقصص الاحتفال بالنوروز. والمفيد من هذا التداخل أن النصيرية أحكمت المزج بين العقائد الفارسية القديمة في النوروز، والسنّة الشيعية من بعد، ثم ركّبت ما جمعت وألّفت على أصل رؤيتها للخلق، واعتقادها في التجليات. ويمثل هذا الخبر طرافة من حيث المزج بين الماء والنار، وفي كل نفع للمؤمنين، فالماء يصلح الأرض والمعاش، والنار تهلك الأضداد والأنداد. والذي صادفنا أن النصيرية أثنت تارة على الماء وحده، فقالت في القبة النّوحية أن المعنى تجلّى بالماء الغائر الذي أهلك الأعداء والمشركين[346]؛ وقالت في تعظيم النار ما أشرنا إليه في أمر إبراهيم، أما

(345) راجع مجموع الأعياد، ص 197.

(346) راجع نفسه، ص 214.

الجمع بين الاثنين فهو ما لم يظهر لنا إلا في هذا الخبر عن النوروز، فيما نعلم.

يبدو من هذه الأمثلة التي اخترناها وغيرها ممن تنزّل منزلتها ما يدفعنا إلى إبداء ثلاث ملاحظات:

1 ـ إن الأعياد العربية والفارسية على حدّ سواء مناسبات لعبادة الفرقة النصيرية، اقتطعتها القلة من تراث شيعي واضح، وعقائد المجوس والمانوية ممّا دخل بلاد العراق من أرض فارس، واجتمع إلى نسيج الفكر الديني في تلك الآفاق؛ فمسألة تعظيم النار واضحة الدلالة، ومرجحة المصدر المجوسي الفارسي، ولربّما الهندي؛ وكذلك قضية الفدية في عيد الأضحى، فإنها ترجع إلى مسألة التناسخ ممّا قال به أهل فارس وكذلك المجوس، وبات من العقائد المكينة في العراق وأطراف الشام. أما تجليات المعنى، فأشرنا إليها في الفقرات المتقدمة عند حديثنا عن خلق العالم. والحاصل من كل هذا أن العقيدة النصيرية قد ركّبت أصول أعيادها تركيباً بأن ألّفت عناصرها من عقائد قديمة غير إسلامية، ونزّلت كلّ ذلك على أصل الديانة عندها، فحققت بذلك شرط الانتماء إلى المصر، وسبب التواصل مع أهل العقائد الهامشية، وأعادت بناء رمزية حينما لم تبق على التصور الشيعي على أصالته، وعندما أخذت عن عقائد الفرس والحرّانية.

وينهض هذا دليلاً، مرة أخرى، على استنجاد الفرقة ببواطن العقائد الثاوية في ثقافة المصر، بحثاً عن انتساب وتأسيساً لهوية، وتحقيقاً لانتماء في مجتمع تعاديها سنيّتاه الشيعية والسنية على حد سواء.

2 ـ إن الأعياد النصيرية تمثّل بالفعل جزءاً من نظرية خلق العالم وتكوين الكون؛ وقد عرضنا إلى استحضار الفرقة في مجمل أعيادها ضدّية إبليس وتجلي المعنى بالاسم، وتحقيق العدل بالظهور، وتتالي الأضداد في المسوخيات، وتعهّد المؤمنين بالأمل. . . فكأن هذه الأعياد هي

استقراب لعودة المنتظر، وإشهاد على غيبي البدء الأصيل والمعاد القادم لا محالة.

وبهذا تصبح الأعياد عند النصيرية اختزالاً لرمزية بناء العالم، ودرجات الترقّي فيه، وكذلك حرصاً مستديماً بالعبادة على الصفاء من الكدر. إن العبادة في هذه الأعياد كسر مؤقّت لحدود الزمن، وكثافة المحلّ، وحياة إلى حين في مطلق التعالي خارج حدود اللحظة التاريخية: تلك هي لحظة **العبادة**: الْتِقاء المؤمن بالمتجلي والمعنى، وفيه من الكشف والسرور والبكاء أيضاً ما يسدّد الخطى نحو السّيادة، وإن بالذبح والقتل والأكل..!

3 ـ تكاد كل الأعياد النصيرية تعود إلى **إشكالية الضدّ** وبها تفسّر، ولسنا نبالغ لو حصرناها في عيد الغدير؛ ومعناه أن في كل عيد من أعياد النصيرية همّاً سياسيّاً، وشكوى من اغتصاب حق، **واجتهاداً في الإحساس بالعدل**، لذلك تبدو الأعياد تمثّلاً لتاريخ الخلاف الشيعي ـ السنّي، وإحياءً مستديماً للمطالبة بحق علي. ويمثل هذا الدعاء قصة حال الفرقة، وحدّة وعيها بالجور عليها:

«اللهم إنك أنت العالم بشدائد الزمان علينا ووقوع الفتن وتظاهر الأعداء وقلّة عددنا فانصرنا على من بغى علينا، واصرف عنّا الضرّ وسهّل لنا الخير وعجّل لنا الإجابة: يا ربّ، يا ربّ، يا ربّ. يا موضع كلّ شكوى، يا شاهد كل نجوى، يا راحم العبرات، يا مقيل العثرات»[347].

وفضلاً عن تعهد الفرقة أبناءها بالأمل وشدّ أزرهم بالثأر من الأعداء كالاحتفال بالذبح وتخليد أيام قتل الأعداء.. فإن أحكام الأعياد تقضي بالاجتماع والزينة والأكل والشراب، وكذلك وصل الفقراء، مما يدفع إلى الشعور بوحدة القلّة، وشدّتها على ديانتها، لا تفرّط فيها، وتمتين ضعفها بعدد

(347) راجع مجموع الأعياد، ص 145.

أفرادها، فيخلق هذا كله نظرة تقديسية (كارزمية) إلى الذات، وتصبح القلة الهامشية رغم معاناتها مركز الكون، في انتظار سيادة العدل بالرّجعة: فالفرقة الهامشية تعيش أبداً اللحظة المهدوية وإن افتراضياً.

وليس للباحث في أعياد النصيرية ممّن يبتغي الوقوف على دلالتها وتمكينها لسيادة الفرقة بكسب النصير أن يغفل الاحتفال عندهم بعيد الميلاد، وهو من الأعياد المسيحية؛ وليس له أيضاً أن ينسى تعظيمهم **للخضر**؛ ولئن أخرناهما إلى هذا المقام فلأن ر. دوسو (R. Dussaud) أغنى بملاحظاته المتميّزة، واستنتج من عيد الميلاد أن النصيرية قد تبنّت الرؤية الإسلامية في ميلاد المسيح، وليس في ذلك جدة؛ ولكن الباحث وصل إلى أن النصيرية قد أخذت عقيدتها في الاحتفال بعيد الميلاد عن الحرّانيين، وهنا موضع الطرافة[348] وهو ما يزيد في الاقتناع بإفادة هذه الفرقة من عقائد حرّان بالعراق، وتركيب للفروع الدينية ممّا ثوى في الثقافة بتلك الآفاق على أصل التشيّع، وفي إطار رؤيتها الخاصة للعالم.

أما **الخُضْرُ** (هكذا نطقه عند النصيرية)، فالإشارة إليه في كتاب المجموع وجيزة وغير مفيدة؛ إلا أن ر. دوسو (R. Dussaud) قد جمع في ملاحظاته ممّا رواه النصيريون المحدثون أن عبادات الخضر تعود إلى العقائد الفينيقية القديمة بيافا وبيروت؛ ومنها تقديم فتاة كل سنة قرباناً للآلهة. ويروي أن النصيرية القاطنة قرب **دير مار جرجيس** تهب بناتها منذ ولادتهنّ إلى الخضر، وكان من الواجب على كل فتاة ترغب في الزواج أن تأتي إلى الدير لتناقش المهر، وينال الدير منه الربع[349].

ويلاحظ دوسو (Dussaud) أن تعظيم النصيرية للخضر هو من العبادات المحليّة، رغم انتشار تعظيم الخضر بين مجموع المسلمين. ويستنتج الباحث من خلال ما سمعه من النصيرية أن الخضر عند الجهال ممن لم يعلموا الديانة

(348) راجع ديسو (R. Dussaud) المرجع المذكور، ص 148.

(349) راجع نفسه، ص 130.

تجلّ إلهي تماماً كعليّ عند عقّال النصيرية ممن تعلّموا مبادىء الديانة وشهدوا التعليق (النكاح الديني)[350]؛ ومعناه أن عقيدة النصيرية في الخُضْر لا تتعدى العقائد الوثنية في بلاد الشام، سيما وقد جعلوا منه رئيس البحر، وتعبدوا له في مقام **بالسّويدية** على نهر العاصي؛ وجعلوا منه أحياناً أخرى إلاهاً مدبّراً لفلاحتهم، فأقاموا الأعياد وقدّموا القرابين في موسم الربيع[351].

يبدو لنا من كل هذه الإشارات أن النصيرية قد سعت إلى إنشاء سيادة من خلال تصوّرها للعالميات، إن في باب التكوين والخلق وتنظيم مراتبه أو في استصفاء العبادات من خلال ذلك كلّه رمزاً إلى نموذج إلاهٍ ومثال مؤمن؛ وقد أقامت كل ذلك على ما نسمّيه «**بنظام الثأر من الضد**» وبه استوعبت هذه الفرقة الهامشية أصل الخلق، والشأن السياسي، وكذلك أمر المعاد. تلك سيرة الفرقة الهامشية نحو السيادة في القديم من خلال مثال النصيرية، ونطمح الآن أن ننظر في سيرة الفرقة الهامشية الحديثة في الغرض نفسه من خلال مثال البابية والبهائية.

2
العالم «البابي ـ البهائي» أو السيادة بالكونية

لَسْنا نجد في الكتب المقدّسة البابية والبهائية على حد سواء ما يشير بالفعل إلى قصة في الخلق والتكوين متكاملة، كما ورد في المرويات النصيرية؛ ويمكن لنا أن نظفر مع ذلك ببعض الإشارات إلى عناصر هامة في فهم تصور البابية والبهائية للعالم:

1 ـ إن العالم عندهما اثنان: سماويّ هو مقرّ للكواكب والأنوار والملائكة وسائر أهل الاصطفاء، وكلُّ مسبح من حول العرش لله. وليس من ذكر في هذا العالم للجنة والنار وحتى عدد السماوات صراحة[352]؛ وعالم

---

(350) راجع نفسه، ص 135.

(351) راجع نفسه، ص 132.

(352) جاء في كتاب الإيقان: «واعلم أنه يطلق السماء في بيانات شموس المعاني على =

أرضي سفلي هو مكان الظهورات الإلهية في المقامات النبوية والفروع البابية، والأئمة المصطفية؛ وكلّ ناطقٍ برسالة تحقق الغاية سداً للحاجة. والعالم الأرضي أيضاً هو مقرّ الإنسان والابتلاء، والجزاء بما تقدم الأيدي، وتردّد الناس بين التصديق والإنكار، ويكون بلوغ جنة النعيم بالإيقان وجحيم العذاب بالإنكار. وتلك سنة لا تنقطع لأن كلمات الله لا نفاد لله؛ وكذلك تعاقب الناس جيلاً بعد جيل، وإلى الله المنتهى.

وفي الأرض يوم الكشف ويومُ التجلي، ويومُ الظهور، ويومُ القيامة؛ وكلها تعني تجلّي الله بكلمته ووحيه في مقامات صفوته، ومحال أنبيائه، ورسله.. وليس ذلك كله من أحوال الآخرة، ولا من شؤون القيامة الظاهرة على لسان السنيّتين الشيعية والسنية على حد سواء.

2 - ليس في الخبر البابي تنصيص على الانفعال صيغة للخلق ومبدأ في التكوين والإبداع. ويشير الخبر مع ذلك إلى أن الأنبياء والأئمة وسائر المقامات والصّور أشخاص مختلفة. جاء في كتاب الإيقان:

«.. إن جميع الأنبياء هم هياكل أمر الله الذين ظهروا في أقمصة مختلفة، وإذا ما نظرت إليهم بنظر لطيف لتراهم جميعاً ساكنين في رضوان واحد، وطائرين في هواء واحد، وجالسين على بساط واحد، وناطقين بكلام واحد، وآمرين بأمر واحد، وهذا هو اتحاد جواهر الوجود والشموس غير المحدودة والمعدودة. فإذا لو يقول أحد من هذه المظاهر القدسية، إني رجعة كل الأنبياء فهو صادق (..).

إذن قد أصبح معلوماً من هذه البيانات بأنه لو تظهر طلعة من الطلعات الإلهية في الآخر الذي لا آخر له، وتقوم على أمر قام به طلعة في الأول الذي لا أول له، فإنه في

= مراتب كثيرة فمثلاً منها سماء الأمر، وسماء المشيئة، وسماء الإرادة، وسماء العرفان، وسماء الإيقان، وسماء التبيان، وسماء الظهور، وسماء البطون، وأمثالها». راجع ص 47.

هذا الحين يصدق على طلعة الآخر حكم طلعة الأول، لأن طلعة الآخر الذي له قد قامت بنفس الأمر الذي قام به الأول الذي لا أول له. ولهذا فإن نقطة روح ما سواه فداه قد شبّه شموس الأحدية بالشمس، ولو أنها تطلع من الأول الذي لا أول له إلى الآخر الذي لا آخر له، فإنما هي تلك الشمس. والآن لو يقال بأن هذه الشمس هي هي الشمس الأولية فهو صحيح»[353].

ونعثر في كتاب الإيقان على مصطلح **الفيوضات**[354]، ولا تعني العبارة ما يعنيه «**الانفعال**» في العبارة النصيرية؛ وإنما يعني على لسان بهاء الله التجلّي الإلهي في مقام النبي، وبذا يصبح التّجلي (الإلهي) مرادفاً للفيض القدسي[355].

ويبدو أن هذا الفيض قد يتّسع إلى حد أن يشمل تكوين الخلق بتمامه، وهو ما يمثل في نظرنا العنصر الثالث الهام في تصور تكوين العالم.

3 ـ تؤمن البابية وكذلك البهائية بأن «جميع من في السماوات والأرض قد وجدوا بكلمة أمره (المقصود: كُنْ)، وبعثوا من العدم البحت والفناء الصّرف إلى عرصة الشهود والحياة بإرادته التي هي نفس المشيئة»[356]. ولا نجد في تفصيل هذا الخلق إشارة إلى التدرّج، ولا إلى مسألة الأظلة والأشباح إلا في مقام واحد[357] لا يُناسب التصوّر النصيري. وسكت الخبر من جهة أخرى عن عنصر الخلق ومادته، فلا يذكر النور والنار أو الطين. ولئن ساوى تصوّر الباب للخلق بين جميع الكائنات والعناصر حين تمَّ إحداثها من عدم، فإنه أكد أن الإنسان هو أشرف الكائنات إطلاقاً، وبيّن أن أفضل طبقات الإنسانية هم الأنبياء والأئمة لأنهم: «جواهر قدس نورانية، من عوالم الروح الروحاني على هياكل العزّ الإنساني، كي تحكي عن ذات الأزلية وساذج القدمية ـ وهذه

(353) راجع كتاب الإيقان، ص 105 ـ 111.
(354) راجع كتاب الإيقان ص 56: «وصاروا محرومين من الفيوضات القدسية».
(355) راجع نفسه، ص 96 ـ 97.
(356) راجع نفسه، ص 66.
(357) راجع نفسه، ص 133.

المرايا القدسية، ومطالع الهوية تحكي بتمامها عن مخمّس الوجود، وهو المقصود. فمثلاً علمهم من علمه، وقدرتهم من قدرته، وسلطنتهم من سلطنته، وجمالهم من جماله، وظهورهم من ظهوره، وهم مخازن العلوم الربانية، ومواقع الحكمة الصّمدانية، ومظاهر الفيض اللامتناهي»[358].

وتمثّل هذه الكائنات الخاصة، وهذه الجواهر القدسية جزءاً متميزاً من كل شامل ينهض كل عنصر فيه بوظيفة التجلية:

4 ـ إن الأسماء الإلهية والصفات القدسية، وإن وجدت في ذاتها وفردانيتها فإنها تتجلى في كل الكائنات السماوية والأرضية، ولولا هذا التجلي في جميع العناصر الكونية لما كانت الحياة، ولما شوهد الوجود. وينفرد الإنسان من بين هذه الموجودات بشرف الإبانة لآيات الله والحقائق التي أجراها وصرفها. قال البهاء في الإيقان أيضاً:

«فكم في الذرّة مستور من شموس المعارف، وكم في القطرة مخزون من بحور الحكمة، ولا سيما الإنسان الذي اختصّ من بين الموجودات بهذه الخلع، وامتاز بهذا الشرف، لأن جميع الأسماء والصفات الإلهية تظهر بين المظاهر الإنسانية بنحو أكمل وأشرف. وكل هذه الأسماء والصفات راجعة إليه حيث قال: «الإنسان سرّي وأنا سرّه»[359].

إن مبدأ الإبانة عن آيات الله، وتجلية الحقائق الربانية هو الناظم لكل ما في الكون من شتيت المخلوقات، والدليل، من ثمّ، على **وحدة العالم**، وانتظامه في **بنية محكمة**. وليس في الخبر ما يدلّ صراحة على ما يؤديه كل كائن في حد ذاته، ولا على تعلق كل عنصر بغيره على الوجه الشارح لكيفية الانتظام، لأن الغاية من الخبر إبراز منزلة الفيوضات القدسية (الأنبياء والأئمة) في الكون وبين الكائنات. لذلك جاء في السياق نفسه:

---

(358) راجع نفسه، ص 67.

(359) راجع نفسه، ص 67 ـ 68.

«وأكْملُ إنسان وأفضله وألطفه هم مظاهر شمس الحقيقة، بل إن ما سواهم، موجودون بإرادتهم ومتحرّكون بإفاضتهم لولاك ما خلقت الأفلاك؛ بل الكلّ في ساحة قدسهم عدم صرف وفناء بحت»[360].

5 ـ ترى هل للتكوين مدّة وتاريخ؟ يشير الخبر إلى أن تكوين العالم لا يحدّ بداية ولا يضبط نهاية، وهو أوسع من أن يحصر. ينسب إلى الحسين: «إني كنت مع ألف آدم، والمدّة الفاصلة بين كل آدم وآدم خمسون ألف سنة. وقد عرضت على كل منهم ولاية أبي. ثم يذكر من التفاصيل حتى يقول: إني خضت ألف موقف في سبيل الله بحيث أن أصغر موقعة وأقلّها كانت مثل غزوة خيْبر التي حارب فيها أبي وجاهد ضد الكفار» ويضيف البهاء معلّقاً:

«فكدّ نفسك وأجهدها حتى تفهم (..) أسرار كل من الختم والرجع والصنع الذي لا أولية له ولا أخرية»[361].

يبدو من هذه الإشارات أن البابية والبهائية على حد سواء لم تلتجئا إلى وضع قصة متكاملة في الخلق والتكوين، وإنما بنتا مقالتيهما على قصة الخلق الإسلامية، (ولربما الشيعية منها) لأنها اعتنت من كل عناصر التكوين بمسألة **«الفيوضات القدسية»** أي بالمقامات الإلهية. وكانت غايتهما الملحّة أن تشرحا للناس نظرية في ختْم النبوّة، وتبنيا على نتائجها رأيين مهمين:

(أ) إن كلمات الله لا تنفد، ورحمته لا تنقطع، فكانت الحاجة من ثمّ إلى رسل متجددين، وظهورات دائمين حتى يصح التكليف ويقوم العدل الإلهي، وتستقيم الديانة أصلاً، استصلاحاً للمعاش والمعاد وهما جانبا الكون؛ ولمسألة المعاد دلالة خاصة سنأتي عليها في باب الأخرويات.

---

(360) راجع نفسه، ص 69.

(361) راجع نفسه، ص 116.

(ب) إن تجديد الرسالات لا يعني **تقويض الرسالات السابقة** برد أصولها وجهات علمها، وإنما يعني نسخ الشرائع المنقضية، ويضمن ذلك تحقيق واجبين إنسانيين: استغراق التليد، حتى لحظة البدء، وعبارته التأصيل من ناحية، واحتواء القابل المتجدّد، وعبارته مجاراة العصر وتبدّل الأحوال، فيضحي جوهر الرسالة الربانية من جوهر الإنسانية المصطبغة بأحوال المعاش وإلجاءات الزمان. يقول البهاء في الإيقان[362]:

«لو لم يتغير أمورات الأرض بأيّ وجه من الوجوه فإن ظهور المظاهر الكلية يكون لغواً وباطلاً» ويشرح أحد البهائيين المعاصرين هذا التعليل بالتمثيل الجريء، يقول: «والأسباب التي تبيّن وجه الحكمة من مجيء حضرة بهاء الله بتشريع جديد (وكذلك الباب قبله) كثيرة ومتعدّدة. فمنها أنه توجد في الشريعة الإسلامية أحكام لم تعد اليوم قابلة للتنفيذ لتغيّر الظروف، فاقتضت حكمة الحق سبحانه وتعالى تعديلها. فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا﴾ (المائدة: 5/ 38) فالغالبية الكبرى من أهل الإسلام يجدون صعوبة شديدة تكاد تبلغ حدّ الاستحالة في تنفيذ هذين الحكمين» لذلك فالأحكام التي من هذا القبيل صارت بحكم تغير الزمن معضلة وغير قابلة للتنفيذ، فهل يعزّ على منزلها استبدالها بأخرى؟.. إنه تعالى يقول: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: 2/ 106)[363].

وعلى أهمية هذه النظرية الطريفة في تعليل «فتح النبوّات» وتجدّد الشرائع، فإن البابية تحتجّ أيضاً بسبب معرفي حين تعرض أن جميع الأنبياء السابقين لم يبينوا للناس إلاّ **حرفين** من علم الله؛ وعلم الله عندهم سبعة وعشرون حرفاً، حتى إذا ظهر القائم أخرج للناس بقية علم الله، وبيان

---

(362) راجع ص 167.

(363) راجع محمد مصطفى، المرجع المذكور، ص 84.

حروفه[364]، ويشير هذا الرأي إلى أن التجليات القادمة، حتى ظهور القائم إنما هي استكناه للحقيقة الربانية وتدرّج نحو معرفة الله يهدي من رسله وكلماته. وبذا يصبح العالمان الأرضي والسفلي مجموعين فضاء لهذا الكسْب من علم الله الذي لا نفاد له، وكذلك محلّ الجزاء **بالنعمة** على ذلك الكسْب والاجتهاد؛ وهنا بالتحديد تكتسب الجنة والنار دلالة خاصة للغاية سنقف عليها بالتفصيل في الفصل القادم حين العرض للمعاد.

إنّ هذا التصور للعالم، يشير على الرغم من عمومه وإجماله إلى أبدية الحياة والعالم، أبدية قائمة بشروطها، وهي استرسال الوحي من الله إلى أوصيائه، ونفاد كلماته إلى خلقه، وتجدّد أحوال الخلق والمعاش.. ومعناه أن إبداع الله لا ينفد ولا يعدّ، وأنّ الإنسان في هذا الكون، «**في حالة البحث عن الله**».

ويعرض هذا التصوّر للكون رأياً في **الأكوار والأدوار** عامّاً أيضاً، ليس بمثل الدقّة التي بانت في عبارة «**الهفت الشريف**» النصيري؛ ولئن أشرنا سابقاً إلى المدة بين آدم وآدم، فإن من الإشارات الأخرى ما يوهم بوحدانية الذات الكائنة، وتجدّد الظهور في القمصان وحسب، ومعناه أن **العالم ثابت بالأصل**، تماماً كالله الصمداني، متجدّد بالتجلّيات والمظاهر، وسائر ما يستجدّ من الطوارىء، تماماً كتجدّد الرسالات والنبي واحد في الذّات والفردانية.

جاء في الإيقان بياناً لمسألة الرجعة، رجعة الأرواح الأولى في الأجساد:

«... وكذلك يقول حضرة الرسول في آية أخرى، في مقام التعريض

---

(364) جاء في الإيقان: «عن الصادق بن محمد أنه قال: العلم سبعة وعشرون حرفاً، فجميع ما جاءت به الرسل حرفان ولم يعرف الناس حتى اليوم غير الحرفين، فإذا قام قائمنا أخرج الخمسة والعشرين حرفاً، فانظر الآن كيف أنه جعل العلم سبعة وعشرين حرفاً، وأن جميع الأنبياء من آدم إلى الخاتم قد بيّنوا حرفين. وبعثوا بهذين الحرفين، ويقول بأن القائم يظهر جميع هذه الخمسة والعشرين حرفاً، فاعرف من هذا البيان مقام حضرته وقدره، وكيف أنّ قدره أعظم من كلّ الأنبياء» راجع ص 168 ـ 169.

بأهل زمانه ﴿وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا * فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 2/ 89) أي إن هؤلاء القوم كانوا يقاتلون الكفار ويحاربونهم في سبيل الله، ويطلبون الفتح عليهم لنصرة أمر الله فلمّا جاءهم الذي عرفوه كفروا به فلعنة الله على الكافرين. فانظر الآن كيف أن هذه الآية تتضمن هذا المعنى: وهو أن الناس الذين كانوا في زمان حضرته، هم عين الناس الذين كانوا في عهد الأنبياء السابقين، يحاربون ويجادلون لترويج تلك الشريعة، وتبليغ أمر الله، والحلّ أن الناس الذين كانوا في عهد عيسى وموسى، هم غير الذين كانوا في عهد محمد (..) والآن، فماذا تقول؟ لو تقول إن محمداً كان رجعة الأنبياء الأوّلين كما هو مستفاد من الآية، فكذلك أصحابه أيضاً هم رجعة أصحاب الأنبياء الأوّلين، حيث إنّ رجعة عباد القبل واضحة ولائحة أيضاً من الآيات المذكورة»[365].

ولا يسعنا مع ذلك أن نقرّ بمقالة التناسخ في عقيدة البابية والبهائية، لأنّ الغاية من هذا الرأي هو الإخبار عن **وحدانية الأصل، وتعدّد المظهر**، وإلى هذا المظهر أو القميص يعود الاختلاف بين الناس حول الدّعوة الجديدة، والسبب أن في العالم من الأسرار والكوامن. وكذلك المصالح والفوائد ما يحتم موقف العداء من الرسالات الجديدة، والوحْي النافذ إلى الخلق يحمله وصيّ هادٍ أو مقامٌ داع. وتكشف البابية أنّ أهل الاعتراض **هم أهل العلم**، لتقصيرهم عن تأويل كلام الله، واختلاف العبارة من مقام إلى مقام؛ ثم لأنهم أيضاً شديدو التعلّق بالرسوم والعادات، وسائر ما يسبق، لا يقدرون على التحوّل عنه[366].

والمرجّح عندنا أن الباب الشيرازي لم يحدث في قصّة الخلق مقالاً خاصّاً به؛ ولم تمهله الفترة القصيرة التي عاشها لنشر دعوته وليفصّل في هذا الغرض رؤية جديدة، سيما وقد اشتدّت الاضطرابات وكثرت المقاومة لعقيدته، حتى سُجِن بسببها، ولئن أقبل على تدوين ديانته، إما بيده أو بكاتبه، فإنه قد اهتم

(365) راجع الإيقان، ص 103.

(366) راجع الإيقان ص 28 ـ 29؛ 115؛ 165؛ 171.

خاصة بجانبين هما الركيزة في الديانة الجديدة: أولهما: الانتصار لدعوته بالوحي الجديد، وشرح مقولة «من يظهره الله»؛ والثاني: الاستقلال عن الإسلام بتشريع جديد في البيان، وإن كان تشريعاً أصوليّاً، ستتولّى البهائية لاحقاً تفصيله والزيادة عليه.

ونخلص من هذا إلى أن التصوّر البابي للعالم هو بالتأكيد تصوّر إسلامي، شيعيّ على وجه الخصوص، وإنّما الجدَّة جاءت من باب الختم والنبوّات، والمعاد. والسبب في هذه المحافظة على التصوّر الشيعي للعالم سيادة السنية (Orthodoxie) إلى حدّ التغلغل في تفكير أهل الملّة، وضمور علم الكلام المحقَّق، بالمناظرة، للاختلاف المفيد، والتباين المخصب. وتعود هذه المحافظة أيضاً إلى الخوف من هيمنة أهل الآفاق الأوروباوية، وقناصل «بلاد الكفر»، فكان على الباب أن **يسيّج عقيدته بحدّ أدنى من السنيّة**، تدرّج في الاحتماء بها فأعلن اعتناقه لشريعة الإسلام أوّلاً، ثمّ أقبل على تأويل الآيات القرآنية مدّعياً صدقها، ووجاهة عقائدها، حتّى إذا أوّل النبوّة، وأحدث في الإمامة ما أخرجه عن التشيّع **«بمن يظهره الله»**، شدّد على نفسه بالتزهد والتقوى، وغلّف عقيدته بصنعة في التبتّل فاختلف فيه الناس. . ولمّا يئس أعلن أنه صاحب دور جديد، ولم يحدث مع ذلك في العالميات شأناً ذا بال، حرْصاً على استيعاب الإسلام وتجديد الدّين، بتجديد الرسالة[367]. وهُنا تتجلّى آثار العبادات التي نادى بها تعبيراً عن تصوّره للعالم، على ذاك النحو، وإعلاناً لسيادته في عصره، ويهمّ أن نعرّج على أبرز الشعائر التي تقام عليها عقيدته،

(367) نلاحظ أن النصيرية قديماً قد أحدثت تصوّراً للعالميات خرجت به عن السنية الشيعية والسنية معاً، لأنها قد عاشت فترة الجدل الكلامي، واختلاف مقالات الإسلاميين اختلافاً عبّر عن وعي المسلمين بتمام ذاتهم، وسيادة حضارتهم ونفوذ فكرهم؛ ولم يكونوا فيما قالوا ممن خشوا على الديانة، ولا على المعاد، ولا مالوا عن صون أراضيهم من أهل الكفار ممن جاورهم، لأن السيادة العربية الإسلامية قد كانت بالفعل نافذة، رغم الفتن الداخلية سياسياً. إن إحداث تصوّر للعالميات هو مثال جزئي لمسألة الإبداع والسيادة في البلاد العربية الإسلامية في القرنين 3 و4هـ.

والأصول العبادية التي كلّف الناس بها.

* * *

يلاحظ المؤرخ تطوّر عبادات البابية وطقوسها تبعاً لتطوّر عقيدتها ووعيها بديانتها. فالظاهر أن الأوائل منهم قد كانوا أهل تشدّد في الديانة الإسلامية وشريعتها، وقد أقبلوا على مزيد من التقوى تجلّى في صوم ثلاثة أشهر متتابعة بدل الشهر الواحد، والإمساك عن التدخين تعفّفاً وتطهّراً، والإعراض عن لبس الأسود واستعماله حتى في كتابة المؤلفات ردّاً على العباسيين؛ وكذلك أقبلوا على تعظيم الأئمة تعظيماً تجاوز الحدّ في الزيارة والدّعاء والتبتّل في العتبات، وعند مشهد الحسيْن[368]، فأبان كل ذلك أنّ أوائل البابية لم يزيدوا على كونهم من المتشدّدين في التقوى، والمبالغين في الولاية والبراءة، إلى حدّ الإشراف على أطراف التصوّف.

إلا أن الباب لم يُبْق على هذه العبادات، وأعلن، بعد أن طوّر عقيدته، نسخ الشريعة الإسلامية، لا من باب نقض الديانة المحمّدية وإبطال أصلها، وإنّما من باب **تجديد الدين** استجابة لإلحاءات الزّمان.

ولئن أقرّ دعائم الإسلام كما شرحنا في الفصل السابق، فإنه أقام **الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد** على غير وجوهها المعروفة في الفقه الإسلامي، الشيعي والسّني، على حدّ سواء. وقد أشرنا إلى طرف من ذلك في الصّلاة والحجّ، ويسع أن نصف ما يزيد في الإبانة عن استقلال البابية بعباداتها. ومنه أن البابية وكذا البهائية قد **أسقطتا صلاة الجماعة**، وحثتا على **صلاة الفرد** إلاّ في صلاة الميت فإنهما أوجبتاها. والسّبب أن الصلاة اليومية هي صلاة عينية، وذكْر فردي، وتبتّل ذاتي هو أقرب إلى الإغراق في التسبيح والدنوّ الشخصي من ظواهر الله؛ والظنّ عندنا أن مثل هذه الصلاة **(الذكر)** هي تجربة خاصة يعيش فيها الفرد حالة عباديّة قصوى قد تشتّتها الجماعة، وكذا شواغل العموم؛ وبهذا كانت الصلاة اليومية أقرب إلى عبادة الزرادشتية، وأهل التبتّل والسّابحين في

(368) راجع: Peter Smith, The Bàbi and Bahà'i religions, p.33 - 4

الدّعاء، منها إلى عبادة المسلمين في صلاتهم المعروفة.

أما **صلاة الميّت** فمردّ الجماعة فيها هو **الإشهاد على المصير**، والتأليف على المعاد، والتشييع للفرد بما قد يحقّق الأنس وتخفيف الوطأة، وكلّها من المعاني الإنسانية في الإسلام وغيره.

ولئن عمّمت البابية أمر الذكر في الصلاة وقرّرت الركعات التسع عشرة، فإن البهائية قد زادت التكليف ضبطاً، وجعلت **ثلاث صلوات**: الكبرى، والوسطى، والصغرى، فضلاً عن صلاة الأموات. فالأولى صلاة الأبكار، والثانية صلاة الزوال، والثالثة صلاة الآصال، وفي كلّ ثلاث ركعات[369].

ويشرح عبد البهاء الصلاة فيقول: «إنها مخاطبة الله» ويضيف: «علينا أن نتكلم بلغة السماء ـ بلغة الروح ـ لأن للروح والقلب لغة تختلف عن لغاتنا، كما تختلف لغاتنا عن لغات الحيوانات التي تعبّر عن نفسها بأصواتها وبصياحها. إن لغة الرّوح هي التي تتكلم مع الله. وعندما نكون أحراراً من جميع الشؤون الدنيوية، ونتوجّه إلى الله، وحينذاك نكون وكأنّنا نسمع في قلوبنا صوت الله، فنتكلّم من غير كلمات ونناجي الله ونخاطبه ونسمع الجواب... وحينما نصل جميعاً إلى هذه الحال الروحانية الحقيقية، نستطيع أن نسمع صوت الله»[370].

وهذا المعنى هو بالتمام ما قصدناه بالتبتّل سابقاً، وهو ما دفعنا أيضاً إلى الوصل بين هذا النحو من الصلاة ومشارف التصوّف؛ بل يقنعنا عبد البهاء بشيء من التداخل بين **الصلاة الذاكرة** والتصوف حين يتحدث عن **«حالة الانجذاب»**، وهي ولا شك حالة خاصة لا يبلغها عموم المؤمنين[371]. وتستند **«حالة**

---

(369) جاء في كتاب منتخبات من كتاب بهاء الله والعصر الجديد لجون اسلمنت: «لقد فرض بهاء الله صلوات ثلاثاً يومية وترك المؤمنين أحراراً في تلاوة آية واحدة من هذه الصلوات الثلاث، ولكنّه جعل الصلوات فرضاً محتوماً يجب القيام به بالأسلوب الذي وصفه فيها». راجع ص 102.

(370) من محادثة مع أحد الزائرين سنة 1904م. في منتخبات من كتاب بهاء الله والعصر الجديد، ص 97.

(371) يقول عبد البهاء: «علينا أن نسعى للوصول إلى هذه الحالة بالانقطاع عن جميع الأشياء =

الانجذاب» إلى ما جاء في الكتاب الأقدس:

«والذين يتلون آيات الرحمن بأحسن الألحان أولئك يدركون منها ما لا يعادله ملكوت ملك السماوات والأرضين وبها يجدون عرف عوالمي التي لا يعرفها اليوم إلاّ من أوتي البصر من هذا المنظر الكريم. قل إنها تجذب القلوب الصافية إلى العوالم الروحانية التي لا تعبّر بالعبارة ولا تشار بالإشارة، طوبى للسامعين»[372].

إن الصّلاة البابية ثم البهائية لم تخرج **عن جوهر الصلاة الإسلامية،** ولكنها استصفت الجوهر باعتباره دعاء ومناجاة واتصالاً بالله، من كيفية أدائها كما بيّنها الرسول محمد؛ وبذلك أضحت الصلاة البابية والبهائية متمحضة للمناجاة والتفكّر، وسمت تلك الصلاة/ الذكر إلى مرتبة الكونية، لترقى بالإنسان بالمجاهدة إلى استصفاء الذّات، وتحرير كوامن النفس نحو محبّة الخلق في محبّة الله. هذه قيمة كونية في الصّلاة البهائية.

وبهذه الكيفية في الأداء تتحول الصلاة البابية سبيلاً إلى استكشاف مظاهر الله ومقاماته على التدريج إلى حدّ الحالة الراقية من الوصال، فتصبح لغة الذكر إشارة، ويتهيّأ المتعبّد إلى التوحّد مع المعبود. وبهذه الصّلاة يحوي المتعبّد كلّ الكون، ويمتلىء أيضاً بكلمة الله دون أن يبلغ مقام الوصيّ.

ويلفت انتباهنا أوقات الصلاة الثلاث: الأبكار، والزوال، والآصال، وهي من المواقيت التابعة للشمس، وتحملنا على افتراض صلة بين صلاة البابية والبهائية وعبادة الشمس عند الحرانيين. ويزيد في صدق افتراضنا ما رواه ابن

= وجميع الخلق والتوجّه إلى الله وحده. وإن الوصول إلى هذه الحال يتطلّب من الإنسان مجهودات يجب عليه أن يبذلها، فيجب أن يعمل من أجلها ويجهد لها. ويستطيع الوصول إليها بالتأمل وبتقليل الاهتمام أكثر من ذلك بالأمور الروحانية، وكلما ابتعدنا عن أحدهما اقتربنا إلى الآخر. وعلينا أن نفتح بصيرتنا الداخلية وإدراكنا الروحاني لنرى علامات روح الله وآثاره في كل مكان، ليعكس كل شيء نور الروح علينا» راجع منتخبات من كتاب بهاء الله والعصر الجديد، ص 98.

(372) راجع كتاب الأقدس، تحقيق أ.ج. تومنسكي (A.G. Toumansky)، ص 18 ـ 19.

النديم عن الكلدانيين:

«.. المفترض عليهم من الصلاة في كل يوم ثلاث؛ أولها قبل طلوع الشمس بنصف ساعة أو أقلّ، لتنقضي مع طلوع الشمس، وهي ثماني ركعات وثلاث سجدات في كلّ ركعة؛ الثانية انقضاؤها مع زوال الشمس، وهي خمس ركعات وثلاث سجدات؛ الثالثة مثل الثانية، انقضاؤها عند غروب الشمس، وإنما لزمت هذه الأوقات لمواضع الأوتاد الثلاثة التي هي وتد الشرف ووتد وسط السّماء، ووتد المغرب»[373].

ويخبر ابن النديم أيضاً عن عبدة الشمس من أهل الهند تعبّد **الدينكيتية** ثلاث مرات في اليوم دون تفصيل لكيفيّة الصلاة عندهم[374]. والرأي من هذه المقارنة أن عقيدة البابية والبهائية في صلاتهما قد تكون تأثرت بتلك العقائد الحرّانية المتسرّبة إلى إيران أو من تلك العقائد الهنديّة النافذة إلى مواطن البابية، وكمنت في بواطن العقائد هناك؛ ولسنا نجرؤ مع ذلك على القطع بصلة ثابتة بهذه أو تلك؛ ولا يسعنا أن نقول بتمام المماثلة بين تعليل الكلدانيين لصلواتهم وتعليل البابية أيضاً. ونكاد نقطع حدْساً بأن تنظيم البابية لمواقيتها الثلاثة إنما هو مرتبط بالشمس، وتلك من العقائد الوثنية القديمة.

ونظنّ عبادة الحجّ مهمّة أيضاً؛ فقد سبق أن أشرنا إلى أنّ كعبة البابية هي منزل الشيرازي، وفي هذا الاتجاه الجديد تأسيس للسّيادة رداً على التهميش؛ ولكنّ للأمر سبباً أعمق يرتبط بالعقيدة عند الباب، وهو أنّ محلّ الباب هو **محلّ الظهور الإلهي، ومقام الربوبية**، فوجب على المؤمنين أن يتّجهوا صوبه. والحجّ فرض على المستطيع، وتضيف البهائية جزئيّة في حكم الحجّ تطوّر بها هذه العبادة، وتعلن بها أنها استمرار طبيعي للإسلام في الأصل وللبابية في الدَّوْر

---

(373) راجع ابن النديم الفهرست، ضبطه يوسف علي طويل، ط1. بيروت. 1416هـ/ 1996، ص 496.

(374) راجع ابن النديم، نفسه، ص 536؛ الشهرستاني، المرجع المذكور، تصحيح أحمد فهمي محمد، بيروت [د.ت] ص 723.

اللاحق، وذلك بأن سمحت بالاتّجاه نحو بيت الباب بشيراز أو بيت البهاء ببغداد لأنّهما كليهما مقامان للتجلّي الإلهي. وتقرّر البهائية أنّ الحجّ فرض على **الرجال دون النساء**، ليس مقيداً بوقت معلوم.

وإذا دلّت الأخبار في مثل ما روى الأزرقي (ت. هـ223/ 837م) على أن الكعبة هي بداية إنشاء الكون السفلي إعداداً لإنزال آدم، وأنّها ياقوتة حمراء من يواقيت الجنّة[375]، علمنا أن الحج إنما يكون إلى مركز الدنيا الأشرف، والمحلّ الأقدس؛ ومن ثم يتوهم أن في الحج معاودة لأصل النشأة.

هذه المركزية المقدّسة هي تمام ما نفهمه من كعبة الباب وكذلك كعبة البهاء، دون أن نغفل أنّهما محلاّن للظهور الإلهي. ولئن ألحّت العقيدة الإسلامية، من خلال المرويات على الأقل، على مركزية العالم في الكعبة، وبيت إبراهيم الخليل، فإن البابية والبهائية قد أحدثتا مركزيتيْن أخرييْن، وقوّضتا بذلك أحديّة الاتّجاه، وراجعت وحدة العالم من ثمّ. هكذا أنشأت الفرقة الهامشية مركزها هي، واتّجاهها هي، ومقامها الإلهي، وقوّضت بالاستتباع المركزية السنيّة السائدة، أيّاً كان وجهها.

وقد حافظت البهائية على تشريع الباب **في الصّوم** حين أقرّت تقويمه، وقسّمت السنة إلى 19 شهراً في كل شهر 19 يوماً؛ وموعد الصيام عندهم ثابتٌ من أول شهر العلاء (2 إلى 20 آذار ـ مارس) ويليه الاحتفال بعيد النوروز في 21 آذار ـ مارس، وهو رأس السنة البهائية.

والصّيام عندهم هو الإمساك عن الأكل والشرب من الشروق إلى الغروب، ويسقط الفرض، بلا **قضاء**، عن الأطفال والعجّز والضعفاء والحوامل والمرضعات، والشيوخ والمسافرين، وتكشف عبارة عبد البهاء في هذا الغرض ما يزيد في ميلنا إلى اعتبار هذه العبادة أقرب إلى التبتل والزهد، لتشبّث البهائية

(375) الأزرقي، أخبار مكة تحقيق رشدي الصالح ملحس. ط5 مكة 1408هـ/ 1988م، ص 37.

بالمناجاة والذكر وتطهير الجسد **بالدّعاء والصوم**. جاء عنه:

«الصوم رمز الصيام يعني الامتناع عن الشهوات. الصيام المادي رمز عن ذلك الامتناع وشيء يذكر الصائم به. بمعنى أن الإنسان عندما يمتنع عن الشهوات المادية عليه أن يمتنع عن الشهوات النفسية والنزوات، لكنّ مجرد الامتناع عن الطعام لا تأثير له على الروح بل إنه مجرد رمز وشيء يذكر، وبدون هذا لا أهمية له. فالصيام لهذا الهدف لا يعني الامتناع التّام عن الطعام. بل القاعدة الذهبية الخاصّة بالطّعام هي أن لا يأكل المرء كثيراً ولا يأكل قليلاً. فالاعتذار ضروري. وهناك في الهند طائفة تمسك عن الطعام أقصى إمساك وتقلّل طعامها تدريجيّاً إلى أن تصل بالعيش على لا شيء تقريباً، وهذا يؤثّر كثيراً على ذكائها. ولن يكون المرء أهلاً لخدمة الله بعقل ضعيف وجسد ضعيف قد أضعفهما الامتناع عن الطعام، فصار لا يستطيع رؤية الأمور واضحة»[376].

وقد يذهب أهل الإسلام وحتى غيرهم إلى كل هذه المعاني، ولكنّ الجديد في التشريع البابي والبهائي **هو ميقات أداء الصوم** من ناحية وإسقاطه عن تلك الفئات التي ذكرنا، بلا قضاء من ناحية ثانية. وهذا التخفيف من التكليف، والتقليل من الإجهاد عند الاقتضاء، يجعل من الشريعة أيسر في التحقيق، سيما إذا كان المقصود منها الإغراق في التبتّل والمناجاة والتقرّب إلى الله. وبذا يصبح الصّوم تطهيراً للنفس قبل الإمساك عن المفطرات.

ولا شك أن لتقسيم السّنة إلى 19 شهراً وصيام 19 يوماً علاقة بحروف الحيّ الثمانية عشر، فإذا أضيف إليهم الباب الشيرازي، كان المجموع عدد الشهور في السنة، وعدد الأيام في الشهر. وأساس هذا التصوّر، **بناء التوحيد على هذا العدد**، لأن هؤلاء الدّعاة إنما هم حملة الوحي الجديد، وأهل الجهاد في الآفاق، وهم كلمة الباب، وإليه وحده يعود كلّ منهم في النهاية، فهو الحيّ، ومن ظهر الله به، وهم حروفه: عدد في واحدٍ، وكلّ في مفرد جامع.

---

(376) راجع أسلمنت، المرجع المذكور، ص 202.

وفي الزكاة رأي مفيد في فهم تشريع الباب والبهاء معاً، فإنّنا لا نجد عند الفرقتين وفي كتبهما المقدّسة ما يشير إلى الزكاة الإسلامية، وإنّما تحوّلت عندهما هذه العبادة إلى ما يعادل الخُمُس عند المسلمين والصّدقات. وفي الكتاب الأقدس، وكذلك في «**البيان العربي**» تكليف بإخراج 19 إذا بلغ المال النّصاب. جاء في الكتاب «الأقدس»، وهو تماماً ما وضعه الباب: «والذي تملّك مائة مثقال من الذهب فتسعة عشر مثقالاً لله فاطر الأرض والسماء إيّاكم يا قوم أن تمنعوا أنفسكم عن هذا الفضل العظيم (. .) بل بذلك أراد تطهير أموالكم وتقرّبكم إلى مقامات لا يدركها إلاّ من شاء الله إنه لَهُوَ الفضّال العزيز الكريم. يا قوم لا تخونوا في حقوق الله ولا تصرّفوا فيها إلاّ بعد إذنه كذلك قضى الأمر في الألواح»[377].

وقد لاحظ عبد الرزاق الحسني أنّ الزكاة (في عهده) لا تُجبى من البهائيين لعدم اعتناق العالم كله دين البهاء[378]. لذلك اعتاضوا عنها بما سمّوه «**بحقوق الله**» وهو القدر الذي بيّناه في الشاهد ولكنّها اليوم تؤدى إلى بيت العدل العالمي.

وتلزم الشريعة البهائية أن توجّه هذه الأموال إلى بيت العدل ليتولّى أهل الديانة حتماً إنفاقها على شؤون الضعفاء والمحتاجين من أهل الملّة؛ وفي ذلك إخراج للتكليف من حدود التصرّف الشخصي إلى حدود التصرّف الجماعي المنظّم. والمعلوم في الفقه الإسلامي أن أموال الزكاة لا تخرج حتماً وفي كل الأحوال إلى بيت مال المسلمين، وإن جعلت الدولة الإسلامية عند الاقتضاء عاملين عليها يتولّون استخلاصها من الناس[379]. وإنما قد يتولّى من وجبت عليه الزكاة أن يؤدي مقاديرها إلى من رأى محتاجاً أحياناً. إن هذه الحرية في الإسلام، قد اعتاضت عنها البهائية بالتدبير لشؤون الجماعة؛ وهو ما يضمن لها

(377) راجع كتاب الأقدس، ص 16/ الآيتان 230، 233.

(378) راجع عبد الرزّاق الحسني، المرجع المذكور، ص 53.

(379) راجع كتاب الأموال، ص 497؛ 710 ـ 711؛ 719 ـ 721 الماوردي الأحكام السلطانية ص 270 ـ 271.

تأليف الأتباع من حولها، وتثبيت مفهوم القيادة، والتمكين للسّيادة.

ومن الطريف أن نلاحظ ما أحدثته البابية والبهائية في المقالة الشيعية التي نجمتا من رحمها: فقد أشرنا إلى أن الإمام هو الجامع للزكاة، وهو الذي يؤدّى إليه الخُمُس. ولما طالت الغَيْبة تقدّم العلماء، بمرجعية التقليد، لأداء ذلك عنه، فقاموا مقامه. أما البابية والبهائية خاصة، فقد جعلت من بيت **العدل إدارة حديثة**، ومرجعاً يتولّى تلك المهمة المالية، تماماً كما ترجع إليه **مسألة الديانة والدعوة**، دون الإقرار بمبدإ الكهنوت، وهذا هامّ للغاية. وبهذا التحوير الدقيق استطاعت البهائية أن تبقي على ما سمّي عند المسلمين «ببيت المال»، وعلى وظيفة الإمام الغائب ومرجعية التقليد طيلة الغَيْبة الكبرى، دون أن تلتزم بالصيغة نفسها. ولعلّ أهم ما يضطلع به بيت العدل هو نشر الدعوة، وشرح أصول الجهاد خاصة.

وتحقيق حكم الجهاد أمر مشكليّ بالفعل، وقد أشرنا سابقاً إلى اختلاف الباحثين في تقديره، وتحديد اختلاف البابية فيه عن البهائية.. ويظنّ البعض أن الفرق الأساسي بين الفرقتين السابقة واللاحقة أن الأولى قد أعلنت بالفعل الحرب المقدّسة على المخالفين ممّن قصدوا العقيدة البابية بالأذى، وكانت الفتن والحروب في نيريز وتبريز وغيرهما مثلاً صريحاً؛ ويظنّ غير هؤلاء أن البابية قد حُمِلَتْ على الجهاد حملاً، دفاعاً عن النفس.

أما البهائية، فقد نحت بالجهاد إلى الناحية السلمية، فلم تبحث عن القتال، واعتاضت عنه بمبادىء التسامح والتفاهم والدعوة إلى الخير، والتعاون، بحثاً منها عمّا في جوهر الإنسانية من قيم التأليف والتآخي ومنعاً للتّشتت وانتشار الأذى. ويقوم هذا التصوّر البهائي على الإيمان بفطرة الخير في الإنسان. قال عبد البهاء فيما يذكر اسلمنت[380].

«ليس في الفطرة شرّ بل كلها خير، حتى الصفات والأخلاق المذمومة الملازمة لذاتية البعض من النوع الإنساني فإنّها في الحقيقة ليست بمذمومة ـ

(380) راجع اسلمنت، الكتاب المذكور، ص 215 ـ 216.

مثلاً: يلاحظ في بداية حياة الطفل الذي يرضع من الثدي أن آثار الحرص بادية منه، كما يشاهد منه أيضاً آثار الغضب والقهر. وإذا يقال: «إن الحسن والقبح كليهما فطري في الحقيقة الإنسانية، وهذا منافٍ للخير المطلق الذي هو في الخلقة والفطرة» فالجواب: إن الحرص الذي هو طلب الزيادة صفة ممدوحة لو استعملت في موضعها (..) أمّا لو استعملت أخلاق الإنسان الفطرية في المواقع غير المشروعة فذلك مذموم».

إن هذه النظرة لا تفهم في غير إطارها الحديث ومشاغل عصرنا، وتكوّن الصلات اليومية مع الثقافات الأوروباوية التي أحدثت في العالم قيماً سوّدتها بسلطان وشوكة أحياناً، وبمال أحياناً أخرى، وهو موضوع الباب الثالث من عملنا حين نعرض لأثر الحداثة في فكر الفرق الهامشية.

ومع ذلك فإن الأصل في كتاب الأقدس أن تقاتل البهائية إن دُفعت إلى ذلك دفْعاً:

«حرم عليكم حمل آلات الحرب إلا حين الضرورة..»[381].

ويبقى في كتاب الأقدس حثّ مطرد على التفاهم والتسامح والعيش مع أهل الأديان دون عصبية «جاهلية»: «عاشروا مع الأديان بالروح والريحان ليجدوا منكم عرف الرحمان. إياكم أن تأخذكم حمية الجاهلية بين البرية كلّ بدأ من الله ويعود إليه لمبدأ الخلق ومرجع العالمين»[382].

إن هذه النظرة المتقلّبة للجهاد مشتقّة من صلب اجتماع الفرقة وشروط وجودها واستقرارها واستمرارها، ومن شروط سيادتها أيضاً. وقد سبقنا كثير من الباحثين إلى دراسة أحكام الإسلام في الجهاد من خلال المدونات الفقهية، ونبّهوا إلى تردّد المواقف في العمل بآية السيف[383] رغم اعتبارها ناسخة. ويبدو من تاريخ البابية أنها لم تناد بالجهاد حينما لم تجد معارضة، وإن رأينا

(381) راجع الأقدس، ص 25/الآية 385.

(382) نفسه، ص 23/الآية 350.

(383) راجع - Alfred Morabia, Le Gihad dans l'Islam médieval, Paris 1993, pp.15 - 289.

في قيوم الأسماء كثيراً من الآيات في الدعوة إلى الجهاد، وإعلان القتال. وعلى العكس من ذلك بدأ إعلان الجهاد في الاطّراد، والإقبال على العمل به عامّاً بين الأتباع بعد مؤتمر بدشت، وسجن الباب بماه كو. ومعناه أنّه على قدر ضيق الفرقة من مخالفيها تسعى إلى الحرب المقدّسة دفاعاً عن كيانها إلاّ أن تكون ضعيفة الشوكة، غير قادرة على الدفاع.

ولسنا نجد في الكتب البابية والبهائية تفصيلاً لأحكام الجهاد والفيء وحقوق أهل الذمّة وغيرهم كما يبدو في المدونات الفقهيّة؛ ولئن كان الأمر مقبولاً عند البابية لقصر الفترة، وإعدام الباب، ونشأة البهائية على الأعقاب، فإن سكوت المصادر البهائية يرجع إلى إيثار الدّعوة السلمية على السّلاح، وقيم التسامح والتآخي على العنف، وهذا ـ كما قلنا ـ من تمثّل الفرقة لقيم الحداثة وشروط الاجتماع في أيامنا.

ولا تتوقف العبادات عند هذه الدعائم الخمس وإن كانت أبرزها، وإنّما تتعدّاها إلى الكثير من التكاليف الأخرى التي تؤثر حتماً في اجتماع الفرقة، وتعبّر من ناحية أخرى عن تصوّرها لذاتها وسعيها إلى سيادة أفرادها.

ففي تنظيم إدارة الفرقة دعت البابية إلى جهة علم هم حروف الحيّ، وأهل البيان؛ ونصبت كعبة حجّ هي دار الباب بشيراز، وطوّرت البهائية هذه المركزية المحقّقة للرّابطة بأن نصبت كعبتها هي كما أشرنا، ودعت، من جهة أخرى، إلى بيت العدل، وتأسيس محافل المؤمنين. وإذا كانت هذه المحافل هي الجهة التي تستشار، وتأذن، ولا نفاذ لأمر بدون نظرها، فإنّ بيت العدل هو المنظم لإدارة شؤون الفرقة:

«يا ملك النسمة كان مطلع نور الأحدية في سجن عكّاء إذ قصدت المسجد الأقصى مررت وما سئلت عنه بعد إذ رفع به كلّ بيت وفتح كل باب منيف. قد جعلناه مقبل العالم لذكري وأنت نبذت المذكور إذ ظهر بملكوت الله ربّك وربّ العالمين»[384].

(384) راجع الأقدس، ص 14/ الآية 200.

ويضيف البهاء تعميماً وتأكيداً:

«قد كتب الله على كل مدينة أن يجعلوا فيها بيت العدل ويجتمع فيه النفوس على عدد البهاء وإن ازداد لا بأس ويرون يدخلون معضد الله العليّ الأعلى ويرون ما يرى وينبغي لهم أن يكونوا أمناء الرحمان بين الأمكان ووكلاء الله لمن على الأرض كلّها ويشاوروا في مصالح العباد لوجه الله كما يشاورون في أمورهم، ويختاروا ما هو المختار كذلك حكم ربّكم العزيز الغفّار»[385].

وإلى بيت العدل والمحافل الروحانية التي أسّستها الفرقة يعود إحكام التنظيم وانتشار الدعوة بالفعل؛ والواقع أن بيت العدل وهذه المحافل تمثّل السلطة بعد البهاء وعبد البهاء.. أي جهة العلم بعد الوحي البهائي. ولئن أنكرت البهائية كل كهنوت فإن ما تضطلع به هذه المؤسسة من رقابة أحياناً كثيرة، ورسم لسياسة الدعوة، قد تقرّبها كثيراً من مفهوم الكهنوت.

وتتمثّل التكاليف في باب الاجتماع في تلك الأحكام التي تنظم المناكح والطلاق، والعمل، وكذلك المواريث، وتستحق كلها ذكراً وإن وجيزاً - للمقارنة.

فالبابية والبهائية تحثّان على الزواج وتكلّفان به، ويقضي كتاب الأقدس بألاّ يتجاوز المؤمن الحد في ذلك وهو الزواج باثنتين، وليس في التشريع ذكر لملْك اليمين والإماء.

«قد كتب الله عليكم النّكاح إياكم أن تجاوزوا عن الاثنتين، والذي اقتنع بواحدة من الإماء استراحت نفسه ونفسها، ومن اتّخذ بكرا لخدمته لا بأس عليه كذلك كان الأمر من قلم الوحي بالحقّ مرموقاً. تزوّجوا يا قوم ليظهر منكم من يذكرني بين عبادي هذا من أمري عليكم اتخذوه لأنفسكم معينا»[386].

فإذا كره الزوج زوجته أو ظهرت بينهما وحشة، فإنّه يتربّص سنة لعلّ

(385) راجع كتاب الأقدس، ص 5/الآية 66.

(386) راجع نفسه، ص 10/الآية 146.

محبّة تحدث بينهما، وإلاّ نزعا إلى الطلاق[387].

وأمّا إذا غاب أحدهم عن زوجته، ولم تعلم عنه أمراً، فإنها تتربّص تسعة أشهر فإذا لم يظهر، كان لها أن تختار من الأزواج من شاءت. وإذا أتاها خبر الموت أو القتل وشاع ذلك، أو شهد عليه ثقات، فلها أن تلبث في البيت، فإذا مضت أشهر معدودات كان لها أن تختار من الأزواج من آثرت، وباتت في حلّ من أمرها[388]. ولا نفقة للمطلّقة إن ثبت عليها منكر[389].

وفي الزّنا ديّة مسَلّمة إلى بيت العدل، **وهي تسعة مثاقيل من الذهب**؛ فإذا عاد إليه فضعف الجزاء[390].

وتظهر طرافة التشريع البابي والبهائي في المواريث. ومجمله في كتاب «البيان العربي»:

«قل إنّ ذريّاتكم تورث من كتاب الطاء أنتم بينهن بالعدل لتنقسمون. قل ما كتب الله عليهم عدد المقت لعلهم يشكرون. قل ما كتب الله على أزواجكم من كتاب الحاء على عدد التاء والفاء وأنتم بينهن بالعدل تنقسمون. قل ما كتب الله في الكتاب من كتاب الزاء (كذا) لأبيكم عدد التاء والكاف أنتم بما قد كتب الله لكم تحكمون. قل ما يورث أمهاتكم من كتاب الواو وعدد الرفيع في الكتاب أنتم بما قد قدّر الله لتقدرون وإن ما قد كتب الله لإخوانكم عدد الشين من كتاب الهاء أنتم بما قد كتب الله لتبلغون. وإن ما قد كتب الله لإخوانكم عدد الرّاء والميم من كتاب الدال أنتم بما قد كتب الله لتعدلون. وإن ما قد كتب الله للذين يعلمونكم علم البيان من كتاب الجيم عدد القاف والفاء بينهم بالعدل لتقدرون. قل قد قسم الله إرثكم على درجات رباع ثلث ذلك من مخزن العلم في كتاب الله لن يغيّر ولن يبدّل أنتم في هياكلهم تنظرون»[391].

(387) راجع نفسه، ص/ الآية 155.

(388) راجع نفسه، ص 11/ الآيات 152 ـ 154.

(389) راجع نفسه، ص 12/ الآية 159.

(390) راجع نفسه، ص9/ الآية 120.

(391) راجع البيان: X/ 3.

وقد أجمل عبد الرزاق الحسني الفرق بين الأحكام البابية والبهائية في الميراث، على الرغم، مما يظهر من التماثل بين آيات الميراث في البيان العربي والكتاب الأقدس[392]. والسبب في هذا الفرق أن البهاء أمر بالضعف في حصة الذرية وأنقص 90 من حصة كل الطبقات الأخرى؛ فيكون تقسيم تركة الميت كما يلي:

الطبقات	الكتاب	القيمة	عـدد الحصص	البابية	البهائية
الذرية	ط	9	مقت	540	1080
الأزواج	ح	8	ت+ ف	480	390
الآباء	ز	7	ت+ ك	420	330
الأمهات	و	6	الرفيع	300	270
الإخوان	هـ	5	ش	320	210
الأخوات	د	4	ر+ م	240	150
المعلمون	ج	3	ق+ ف	180	90[393]

ولئن بدا هذا الجدول غامضاً فإن في كتاب «**مختصر المبادىء البهائية**» ما يفسّر نظام المواريث البهائي. فيقول: «**إن الميراث ينقسم على 42 حصة** توزّع على 7 طبقات وهم:

1 ـ الذراري ولا فرق بين ذكر وأنثى ولهم 18 حصة

2 ـ الزوج أو الزوجة 6,5 حصة.

3 ـ الأب 5,5 حصة.

4 ـ الأمّ 4,5 حصّة.

5 ـ الأخ 3,5 حصة.

6 ـ الأخت 2,5 حصة.

7 ـ المعلّم 1,5 حصة.

---

(392) راجع الأقدس ص4/ الآية: 53.

(393) راجع عبد الرزاق الحسني، البابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم، ص 55.

ويُعلل المحفل الروحاني للبهائيين إدخال المعلّم ضمن هذه الطبقات بـ «**إعزاز شأنه وتكريم خدمته**» لأنه قام بواجبه المقدّس نحو الناشئة(394).

وتضيف البهائية في أحكام المواريث ما يفسّر أهمية بين العدل وسلطانه. فمن مات ولم يترك ذريته رجعت أمواله إلى بيت العدل لتصرف في شتّى وجوه البر على الفقراء والمحتاجين(395) «والذي له ذرية ولم يكن ما دونها عمّا حدّد في الكتاب يرجع الثلثان ممّا تركه إلى الذرية والثلث إلى بيت العدل كذلك حكم الغني المتعال بالعظمة والإجلال. والذي لم يكن له من يرثه وكان له ذو قربى من أبناء الأخ والأخت وبناتهما فلهم الثلثان وإلاّ للأعمام والأخوال والعمّات والخالات ومن بعدهنّ لأبنائهم وأبنائهنّ وبناتهن، والثلث يرجع إلى مقرّ أهل العدل أمراً في الكتاب من لدى الله مالك الرقاب»(396).

واللافت من أحكام الميراث عند البهائية وكذلك البابية تخصيص حصّة للمعلّمين، وهو ما يدلّ على سلطة هذا الصنف في الفرقة ويزيد من نفوذهم وسيادتهم على مُنتحلي عقيدتهم. وهذه الملاحظة تصلح أيضاً في باب النصيرية وإن لم نجد عندها من أحكام المواريث ما يُشير إلى تخصيص حصّة للمشايخ عندها. إذ يكفي «**التعليق**» للتأثير في الأتباع والعامّة على حدّ سواء.

يبدو من هذه التشريعات التي نزلت في الوحي البابي والبهائي وتعبّد بها أهل النّحلة أن البهائية قد طوّرت مسألة الجهاد لتحقيق الملاءمة مع القيم الحديثة وأحوال الاجتماع الإنساني المعاصر. ويبدو كذلك أن الفرقتيْن قد نحتا بهذه التشريعات إلى تأسيس هيئة اجتماع تنصّ بالفعل على استقلال ديني وانسلاخ عن الإسلام باعتباره دوراً، فعبّرتا، بالاستقلال نفسه، عن أنهما استمرار للإسلام مثلما هما استمرار لكل نبيّ ونبوّة، إذ ما يتغير هو المظاهر الإلهية والمقامات لا الوحي في ذاته.

---

(394) راجع مختصر المبادىء البهائية، ط3. طبعت بمعرفة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين في الحبشة. أديس أبابا، 1979م، ص 70.

(395) راجع الأقدس، ص4/ 55.

(396) راجع الأقدس، ص4/ 56 ـ 57.

والمناكح والطلاق وأحكام الزنا وكذلك السرقة، والحث على الصدق.. كلّها من الأحكام التي اقتضتها أحوال العمران الجديدة، فكانت هيئتها وكيفيتها حسب الحاجة إليها؛ ومعناه أن الفكر البابي وكذلك البهائي يؤمنان بأثر الثقافي في الديني، لا العكس، وبذلك الموقف عبّرا عن كون الديانة وتشكّل الوحي في **صيرورة ثقافية** أبداً.

وتحتفل البهائية بأعياد استنبطتها من تاريخها وتاريخ البابية وهي:

- عيد الرضوان، وهي ذكرى إعلان بهاء الله دعوته من 21 أفريل إلى 2 ماي سنة 1863.
- عيد النوروز، وهو رأس السنة البهائية وموعده ثابت: 21 مارس.
- عيد بعث الباب: في 23 ماي 1844 ويصادف مولد عبد البهاء.
- مولد بهاء الله في 12 نوفمبر 1817م/ 2 محرم 1233هـ.
- مولد الباب في 20 أكتوبر 1819/ 1 محرم 1235هـ.
- صعود بهاء الله (كذا) في 29 ماي 1892.
- استشهاد الباب في 9 جويلية 1850/ 28 شعبان 1266هـ.
- صعود عبد البهاء (كذا) في 28 نوفمبر 1921[397].

وفصّل عبد البهاء روح الاحتفال بهذه الأعياد في إحدى خطبه: «إنّ لكلّ مِلّة يوماً تعتبره يوم سعادتها وفيه تهيّىء وسائل سرورها. وهناك في الشرائع المقدسة الإلهية في كلّ دور وكور أيام سرور وحبور وأعياد مباركة. وفي تلك الأيام يكون الاشتغال بالتجارة والصناعة والزراعة محرّماً بل يجب أن يشغل الجميع بالسرور والحبور ويحتفلوا احتفالاً عامّاً لائقاً يتسم بالوحدة حتى تتجسد في الأنظار ألفة الأمّة واتحادها.

وحيث إنه يوم مبارك فيجب أن لا يقضى عبثاً وسدى دون نتيجة بحيث تنحصر ثمرة ذلك اليوم بالسرور والحبور. وفي يوم كهذا يجب تأسيس مشروع

(397) راجع ج. أسمنت، منتخبات من كتاب بهاء الله والعصر الجديد، ص 199 ـ 200.

تبقى فوائده دائمة لتلك الأمة حتى يبقى مشهوداً معروفاً على الألسن ويكتب في التاريخ أن المشروع الفلاني قد تأسس في نوروز السنة الفلانية، إذن يجب على العقلاء أن يتحرّوا ويحققوا في ذلك اليوم في ما تحتاج الأمة من الإصلاحات، وأي أمر خيري يلزمها وأي أساس من أسس السعادة يجب وضعه حتى يتأسس ذلك الإصلاح وذلك الأمر الخيري وذلك الأساس في ذلك اليوم».

والحاصل من كل ما سبق[398]، أيضاً ثلاث نتائج مهمة:

1 - إن البابية والبهائية لم تخرجا في الغالب من الأحيان عن التشيّع باعتباره رؤية عامة للعالم والتوحيد، وأيضاً باعتباره جزءاً هامّاً من الثقافة في إيران. ولكنّهما صوّرتا تلك الرؤية في بعض الأصول بمقولات خطيرة، وتشريعات «نابية» وجديدة كمقولة «من يظهره الله» في العقيدة، والعالم، وأحكام العبادات من صلاة وصوم وحجّ وزكاة وميراث.. فكانتا بذلك مؤسستيْن لمشروع ديانة جديدة تدّعي أنها دور من الأدوار التي أظهرها الله عناية بالخلق. ويبدو في البعض من العبادات تأثّر جليّ بالعقائد الوثنية المكينة في الثقافة الإيرانية، مثل عبادة الصلاة ثلاث كرّات، أوقات البكور والزوال والآصال. أمّا أعيادهما فتعلن صراحة عن تاريخ هاتين الديانتين وذاتيتهما.

2 - إن تصور البابية والبهائية للعالم، وإطلاقهما لآفاقه إلى حد الإخبار بأن لا بداية له مضبوطة ولا نهاية للخلق محدودة... إن هذا الإطلاق دون تفصيل، قد ساعد على تحقيق ثلاثة أغراض:

1 - تأسيس هذه النصرة على مقالة الشيعة الغلاة مثل النصيرية قديماً، وقد رأينا في مسألة الأدوار ما يوهم بكثرة لا تحدّ، وزمان مطلق. وإن قالت النصيرية ببدء الخلق تحديداً دون تأريخ.

2 - إن في هذا الإطلاق للعالم تأسيساً لوعي ذاتي بالخلاص، فتصبح مسألة العبادة مطلباً شخصياً، عبارته الذكر، وهو التأمّل والمناجاة

(398) خطب عبد البهاء في أمريكا، وأوروبا، ص 227 ـ 228.

عسى أن يقف المتعبّد على المظاهر المجلية لله، فيحوي من ثم، وهو الكائن الصغير، ماضي الأزمنة وقابلها، أي كل صنع الله وخلقه وآياته.

ويقتضي هذا الإطلاق في الزمان أيضاً أن تكون القلة المؤمنة شديدة التألّف والالتحام والثبات، متداعية إلى بعضها البعض بشتى الأسباب، فكانت نجاة الفرد بالجماعة. في كل هذا قد سمت البهائية إلى مرتبة الكونية وبها سعت إلى تحقيق سيادتها.

3 - أبدت البابية والبهائية خاصة في تصوّرها للعالم وأدوار النبوات والمرسلين والأكوار مقالة **كونيّة** تجلت في استغراقها لكلّ السابقين، والتبشير بنبوات لاحقة شريطة ألاّ يظهر مدّعٍ لدور جديد قبل ألف سنة[399]. وأشاعت في عبادتها وتشريعها. ومقوّمات اجتماعها حرصاً على استصفاء النفس ونشر السّلام وتوحيد الإنسانية، وتسويد المحبّة، إلى حدّ أن كان مشغلها إصلاح جوهر الإنسان بغض النظر عما بنفسه؛ وبهذه العبارات والقيم اجتهدت في أن تجد لها موطىء قدم في أراضيها التقليدية الأصلية؛ ولكنّها سرعان ما انتشرت أكثر في البلاد الأوروبية وأمريكا. ولئن أحوج هذا إلى تعليل بصالح الأسباب، فإننا نكتفي في هذا المقام بتقرير رأي هو: إن البهائية خاصّة قد أسّست سيادتها على كونية القيم ودلالة العبادات التي نهضت بنشرها بين أتباعها.

هذا في باب العالميات، ولولا أن كانت العبادات وتصوّر العالم فضاء تُمارس فيه فكرة النجاة، وإشكالية الخلاص لما ظهر أي معنى لأمر المعاد، وعليه مقالنا الآن.

(399) راجع كتاب الأقدس ص 6/ الآية 84.

الفصل العاشر

في الأُخْرويّات

نطلق مصطلح «الأخرويات» في هذا المقام على:

1 ـ إيمان أهل الفرق الهامشية بوجود حياة بعد الموت.

2 ـ تصوّرهم لتلك الحياة والرّموز التي يعبّرون بها عنها.

3 ـ عبارات المؤمنين بعد الموت والأحكام التي تنظم حياتهم.

ويوهم هذا المصطلح من خلال تحديده بتلك العناصر الثلاثة أننا نحدّث حتماً عن التصور القرآني للمعاد. وليس الأمر كذلك، لأن كلاّ من النصيرية والبابية والبهائية قد ضبط مفهوماً خاصّاً لهذا الصنف من الوجود، فاعتبرنا تصوّره لما بعد الموت غير الآخرة القرآنية، وملنا إلى تقدير هذه العقيدة داخلة في تصوّر الفرقة للعالميّات.

والسبب في تعسّفنا الاصطلاحي أن هذه الفرق قد استعملت بالفعل عبارة «الآخرة» في أكثر من محلّ. وتقلّبت تقلّباً دقيقاً بين المعاد والآخرة والحشر بحيث عدلت عن المفهوم القرآني عدولاً لطيفاً، واختصت كل منها بمقالة مختلفة عن الأصل، عميقة الأثر في السلوك.

ويرجع تقلّب هذه الفرق في مسألة الآخرة أو المعاد إلى أدبيّات الأديان

الكتابية خاصة في الغرض نفسه. فالمعروف أن اليهودية لم تؤمن في الأصل بمسألة الآخرة والمعاد، وإنما ظهرت هذه العقيدة على لسان أهل اليهودية المتأخرين؛ وهو ما يدلّ على تطور العقائد الموسوية نحو حل مشكلة أبدية الحياة، وهو حلّ عبّر عنه شعراء الجاهلية العرب بـ «حسن الذكر».

وكان موقف المسيحية دقيقاً للغاية في مسألة المعاد حين سكتت في الأصل عن الآخرة، وربطت مسألة المعاد بظهور المسيح ورجعته ليهب أتباعه وسائر الخلق في العالم رحمته وعدله وينالوا منه فضلاً عظيماً. فاشتقت الآخرة والمعاد معاً من رجعة المسيح المصلوب في سبيل نجاة المسيحيين وخلاصهم[400]. لذلك كانت السور في الفترة الأولى من الوحي مهتمّة بالتوحيد والمعاد.

ولمّا أبرز القرآن مسألة الآخرة والحشر والموت، وفصّل في حياة المؤمن والكافر أحكاماً تنظم وجودهما واستمرارهما مخلّدَيْن في الجنة أو في النار، فإنه طوّر عقيدة كانت هاجساً ملحّاً في الديانتين السابقتين، وكانت أيضاً من أهمّ الأغراض التي أقضت طمأنينة العربي الوثني وإن عالجها بـ «حسن الذكر» وما يخلف من الخصال والمآثر التي يطمح بها إلى الخلود. بل إننا نجد عند مَن تَعبّد للأصنام عقيدة البعث والرجوع بعد الموت، إذ يجعل الواحد منهم دابة عند القبر حتى إذا ما بُعث من جديد ركبها، وتسمّى تلك عندهم «البلية»[401].

ولئن نُسب إلى الكثير من غُلاة الشيعة إنكارهم للمعاد والآخرة والبعث، فإن السنية الشيعية تقرر مقالتين كثيراً ما أشرنا إليهما: رجعة المهدي المنتظر من

(400) راجع: Denise Masson, L'Eau, le Feu, La Lumière d'après la Bible, le Coran et les traditions monothéistes. Paris, 1985, chap. IV. La vie future, pp.165 - 181; Jane Idleman Smith, Y.Haddad Yazbeck, The Islamic understanding of Death and Resurrection, Albany, state Univ. of New york Press; Sneath, E.H. (ed). Religion and the Future life. New york, 1922.

(401) راجع الألوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، شرحه محمد بهجت الأثري، بيروت [د.ت]، ج2 ص 5 302 ـ 309.

ناحية؛ والمعاد بعد الموت من ناحية أخرى، ولا وجود للثانية إلا بالأولى عندهم، وهو ما لا نجده عند أهل السنة.

في هذا الإطار الكتابي تتنزّل مقالات النصيرية والبابية والبهائية في الأخرويات ولكنها تنحو بعقيدتها فيها إلى ناحية تحوج إلى طرح الأسئلة التالية:

1 - إلى أي حد تنسلخ مقالة هذه الفرق الهامشية في الآخرة والمعاد عن العقيدة القرآنية المطّردة في هذا المشغل؟

2 - إلاَمَ يمكن إرجاع مقالة الفرق الهامشية في الآخرة والمعاد؟

3 - إلى أي حد تُسهم هذه المقالة في سيادة الفرقة الهامشية مثل النصيرية قديماً، والبابية والبهائية حديثاً؟

1
«الآخرة النصيرية» أو تنزيل المعاد

لا يخرج أهل السنية الشيعية والسنية عن رأي مُجمل في «الآخرة» أنها الحياة الأبدية بعد الموت والمعاد والحشر للحساب. وهي إما حياة خالدة في الجنة أو حياة أبدية في النار، على قدر الأعمال. وبهذا يقرر هؤلاء المفسّرون:

1 - أن وجود الإنسان لا يخرج عن طوْرَين، أحدهما صراط إلى الثاني، فوجب أن يكون المتقدم فانياً وعارضاً وعاجلاً... وأن يكون الثاني خاتماً وخالداً ومنتهى.

2 - أن وجود الإنسان في أصل الخلق إلى جوار العرش، طورٌ غير ذي موضوع؛ ومعناه أن كينونة الإنسان لا تعتبر إلا **باستقلاله عن الله**، واستقامته بمشيئته وإرادته وأعماله هو، وبذلك حسابه.

3 - إن الدنيا هي فسحة الانسلاخ عن الخطيئة الأولى؛ وهي في كل لحظة تعبّد بالأعمال على نحو يعيش الفرد فيه خلاصة اللحظات الثلاث: اللحظة الأصلية أو لحظة الخطيئة؛ واللحظة الراهنة باعتبارها محلاّ ومقاماً؛ واللحظة الأخروية، باعتبارها غاية وبلاغاً ومنتهى كل عبادة.

وبهذا يعيش الفرد حالة يزاوج فيها بين الزمن التاريخي والزمن العبادي، ويصارع منهما كينونته على نحو يضمن له الانتماء إلى محيطه، والاستمرار فيه.

ويميز هؤلاء المفسّرون بين المعاد والحشر والآخرة؛ وأصل ذلك أولاً أن المعاد باب إلى الحشر، وأنهما معاً باب إلى الآخرة، ثم إنهم يعنون بالمعاد رجعة الحياة إلى من هلك من الناس، وعودة الروح إلى الرفات في الأجداث، وإعداداً للحشر، وهو يوم الوقوف للحساب، يبعث الناس من قبورهم وقد عاودتهم الحياة للحساب. أما الآخرة فحياة الناس بعد الحساب والمرور بالصّراط، والشهادة لكلّ منهم بالمآل.

ليست النصيرية على شيء من هذا[402]. فقد خالفت مقالة السنية وما اشتهر من قصة الخلق في الخطيئة الأولى؛ ثم أقامت بعد الموت حيوات (ج حياة) نظّمتها بالتناسخ؛ واعتقدت بلا اضطراب في رجعة القائم المنتظر. وسنكتفي في هذا المقام بشرح عقيدتي **التناسخ**[403] **ورجعة المهدي** بياناً للأخرويات، لأننا أشرنا إلى الخطيئة الأولى سابقاً في فصل العالميات بما يغني.

تعتقد النصيرية أن «الحياة اللحمية» لا تنتهي بهلاك المرء، وإنما تسترسل في قمصان بشرية، تكون صورتها من جنس الأعمال في الحياة السابقة والدورة الماضية. وفصّلت مقالة في التناسخ بدا منها أن الأكوار تتالى في غاية النظام،

(402) راجع: Matti Moosa, Extremist Shiites. The Ghulat Sects, New york, 1988. pp.362 - 371.

(403) أفردنا لعقيدة التناسخ بحثاً مستقلاً، ولكنّه محدود بكتاب الهفت الشريف للمفضّل الجعفي؛ وبعد الاطلاع على سائر النصوص النصيرية وقفنا على أن هذا الكتاب هو أفضل الأصول في الإبانة عن التناسخ بالتفصيل، ثم إن النتائج التي استخلصناها منه يدعمها كتاب الصّراط وأشعار الخصيبي وسائر الإشارات في مناظرة النشابي. لذلك يقتصر عملنا هنا على توسيع تلك النتائج بوافر النصوص ممّا لم نعرض له في بحثنا السابق - راجع فلسفة التناسخ. .

وأن عدل الله منها مشهود؛ وهي أدوار سفلية سبعة وأخرى بمثل عددها علوية، نهايتها أن يرتقي المؤمن إلى مرتبة الكواكب النورانية. لهذا ترى النصيري يدعو أن يَخْلص من القمصان البشرية ليحلّ بين الكواكب المضيئة[404].

وتبدو لنا من كل النصوص النصيرية في التناسخ ثلاث قضايا هي التي نقدّمها في هذا السياق على غيرها لأهميتها في نظرنا.

1 ـ احتجاج النصيرية على التناسخ من القرآن.

2 ـ صور النسخ ورمزية القمصان.

3 ـ وحدة العالم بالتناسخ و«تَكَوْنُنْ» الآخرة.

ففي **الاحتجاج بالنصوص القرآنية** ينسب المفضل بن عمر الجعفي في كتاب «الهفت الشريف» إلى جعفر الصّادق تأويله للآية: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَمَن يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ۚ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾. (يونس 10/ 31)؛ وإخباره بالتناسخ في سبعة أبدان. ويحتج الصادق أيضاً في نفس المرويات بالآيتين: 4/95 ـ 5 على خلود الكافر في الهياكل الحيوانية في حين يحرر المؤمن منها[405].

وتستند عقيدة التناسخ أصلاً إلى الآية: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَـٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾

(404) جاء في تقديسة ابن الولي: «أنت يا أمير النحل يا عليّ. أشرق نورك، وبزغ سفورك، وسطع ياؤك، وتعظّمت آلاؤك، وجلّ ثناؤك، بأن تأمّنني من شرّ مسوخياتك لنا ولجميع إخواننا المؤمنين من شرّ الفسخ والنّسخ والمسخ والوسخ والرسخ والقش والقشاش، إنك على ذلك قدير»؛ راجع الباكورة السليمانية، ص 11؛ وينسب إلى محمد بن نصير في السورة الأولى: «يا يحيى إذا نزلت بك نزلة بالحياة، ودهت بك داهية بالممات فادع دعوة عالية مخلصة تقية بيضاء علوية، طاهرة زكية مشعشعة نورانية تخلّصك من هذه القمصان البشرية اللحمية الدموية، وتلحقك بالهياكل النورانية»، راجع الباكورة السليمانية، ص 8.

(405) راجع كتاب الهفت الشريف، ص 62.

(الأنعام: 6/ 38) في مرويات كتاب «الهفت الشريف»؛ وهي نفس الآية التي يذكرها المصنّفون في مقالات الفرق بياناً لعقيذة الغلاة في التناسخ[406].

ويورد الخبر في كتاب «الصراط» كثيراً من الآيات في الانتصار للتناسخ؛ ويبدو طريفاً[407] تأويل الآية: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُوا۟ يَٰلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنعام: 6/ 27)؛ ويحتجّ صاحب الخبر في النّص نفسه بقوله تعالى: ﴿قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾ الآية (غافر: 40/ 11) احتج بهذه الآية على استمرار الدور بين موت وحياة، سنة لا تنقطع إلى حد أن سأل المتعلم عن الخلاص من ذلك[408].

وفي كتاب الصّراط أيضاً تأويل للآيات: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء: 4/ 56)؛ ﴿قُلْ كُونُوا۟ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِى صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ من يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَ قُلْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَرِيبًا﴾ (الإسراء: 17/ 50 ـ 51) استشهاداً على انتقال من لم تصفُ روحه إلى الرسوخيات مثل الحديد والحجارة[409].

ولا شك أن النصيرية قد أَوْلت هذه الآيات كلها بعقيدة التناسخ عندها، وعدلت بذلك عما قاله أهل التفسير من منتحلي السنيّتين الشيعية والسنية سواء. ويوقف هذا التأويل النصيري على الهوة الفاصلة بين العبارة المنصوصة والرأي المحدث إحداثاً بلا اضطراب ولا تردّد؛ والسّبب أن سند التأويل هو المرويات عن الأئمة، أو عن جعفر الصادق في هذا المقام (كتاب الهفت؛ كتاب

---

(406) راجع كتاب الهفت الشريف، ص 88 ـ 90.

(407) راجع كتاب الصّراط ورقة 112 ـ 13.

(408) راجع كتاب الصراط ورقة 146.

(409) راجع كتاب الصراط، ورقة 146.

الصّراط). ونشهد أن تلك المرويات تقوم بالفعل مقام النص الثاني و«الوحي الآخر» المبين للسابق. وأيّاً كان الوجه، فلا معنى للقرآن - في ذاته لأن معناه قائم ببيان الإمام وارث العلم وخازن الوحي، كما تقول النظرية الشيعية.

وفي إحدى المسائل التي حققها شتروطمان تأويل آخر للآية الإسراء 17/72: «مسألة في قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا﴾ الجواب: «من كان في أول التراكيب في الأبدان أعمى فهو في الآخرة أعمى وأردى قميصا»[410].

وليست الآخرة هنا سوى نهاية الهياكل التي يردّ فيها الكافر، والقمصان الوضيعة التي تردّ إليها روحه؛ أما معنى الآخرة كما وضحه مفسرو أهل السنية فغير مطلوب البتة.

والسؤال الآن هو: لِمَ احتاجت النصيرية إلى نصوص القرآن للانتصار لعقيدة التناسخ؟ ألم يكن في نصوصها المقدّسة وتعاليمها في كتاب المجموع وكتاب الأعياد ما يغني ويفي؟

ليس من الهيّن القطع في الإجابة. ونرجّح أن النصيرية قد اعتبرت سُوَرها بياناً مّا للقرآن، وأسّست - لذلك - تلك السّوَر على نواة قرآنية صريحة العبارة في الغالب، وألّفت على تلك النواة طرفاً من الأدعية، أقامتها على بنية الآية، فتنزّلت منزلتها وأوحت بقداسة مثل قداستها. فكان الاحتجاج بالقرآن من باب مراجعة الأصل والوحي المجْمَلِ بغرض البيان والتخصيص.

ولئن نسبت النصيرية خبرها في التناسخ إلى **جعفر الصادق**، فإنما كان ذلك من باب تشريع الفرقة لمقالتها، والانتصار بأقوال الأئمة أصحاب الأمر والنهي والبيان عند الشيعة عموماً. ولم نعثر - فيما يخصّنا - من خلال المدوّنات الإمامية على تفسير آية واحدة منسوب إلى جعفر الصادق يفهم منه قوله

(410) راجع: R. Strothmann, Seelenwanderung bei der Nusairi, in Oriens 12 (1959) p.112.

بالتناسخ. ولم نجد في أماليه على المفضل بن عمر الجعفي ما يوهم بهذا الرأي[411]؛ ويذكر الطبرسي في كتاب الاحتجاج أن جعفر الصادق قد أنكر هذا، ولام الغلاة عليه[412].

أما **نظام التناسخ وصُوَره** فتتعلق كلها بمراتب النسخ والفرق بينها. جاء في المسألة السادسة من مسائل النصيري:

«ما الفرق بين النّسوخيات والمسوخيات والتفاضل بينهما؟ الجواب: التحليل والتحريم، وذلك كلّ ما كان أكله حراماً فقد كان بشراً ثم مُسخ وتبقّت فيه النّفس الناسوتية. لم يحل حتى يخرج عنه، فهم لا يذبحون ولا يؤكلون ولا يؤنس إليهم ولا يتقرب منهم ولا فيهم، فإذا خرجت النفس الناسوتية عنهم حلّ أكلهم ومسكهم والتقرب فيهم وذبحهم لوجه الله ويتقرب فيهم إلى الله تعالى ويسمى عليهم بسم الله تعالى».

ويضيف الخبر بياناً:

«ما الفرق بين القتل والذبح؟ الجواب: التحليل والتحريم لأن المقتول لم يحل أكله وذلك كان في التراكيب المحرمة يقتل ولا يذبح لأنه كل ما خرجت عنه النفس الناسوتية حلّ أكله ويحل جميع هيكله ولو خرجت عنه الروح الناسوتية مقيم أبدا»[413].

والمطّرد من أخبار النصيرية ومروياتها أن مراتب النسخ سبع سفلية هي: النسخ والمسخ والفسخ والرسخ والوسخ والقش والقشاش، وقد شرحناها كلها وبينا دلالتها في بحث مستقل سابق[414].

---

(411) راجع توحيد المفضّل، انظر تقديمه في النصوص النصيرية ص 90.

(412) راجع الطبرسي، الاحتجاج. تحقيق محمد باقر الخرساني، النجف 1386هـ/ 1966م ج2 ص 89.

(413) راجع شتروطمان، نفسه، ص 113.

(414) راجع فلسفة التناسخ.. في ابلا 163 (1989/ 1) ص 116؛ الهامش 42؛ 164 (1989/ 2) ص 304 ـ 307.

ويذهب دوسو (R. Dussaud) إلى أن المؤمن النصيري يحلّ في الكواكب المضيئة بعد أن يتخلص من تلك الأكوار والقمصان[415] وقد دفعه إلى هذا الرأي تداخل المرويات النصيرية وإيهامها بذلك.

ولكننا نميل إلى أن المؤمن النصيري لا بدّ له من مراتب علوية سبع قبل أن يتحول إلى كوكب مضيء، يمتحن في كل مرتبة، ويزاد من العلم، وهكذا حتى يبلغ درجة الصفاء التام، عندها فقط يتحول إلى كوكب نوراني[416].

وعلى الرغم من هذا النظام السبعي فإن في المرويات النصيرية ما يوهم بأبدية التناسخ تقريباً أو على الأقل بامتداد الكور إلى ما لا يحسن حده ويمكن ضبطه.

جاء في مسائل النصيري:

«كم للكافر موتة؟ الجواب: ألف موتة وألف قتلة وألف ذبحة وألف غرقة وألف حرقة في البشرية، ولهم مثلها في المسوخية إذا رجعوا إليها»[417]. وكذلك في سائر المراتب الأخرى: الوسخ والرسخ والفسخ والقش والقشاش. ويبدو لنا أن الألفية ليست سوى دال على الكثرة دون الضبط الدقيق.

وقد عرضنا لمختلف الصور التي يمسخ فيها المؤمن والكافر خاصة من حيوان في البر والبحر ومأكول ومذبوح ومركوب ومضروب، ومن نبات طيب الرائحة وآخر نتنٍ، مقرف.. وقد علّقنا على دلالة هذه الصور الرمزية واستخلصنا منها نفسية الفرقة الهامشية من ناحية وعقلية القوم من ناحية أخرى[418].

ونضيف مع ذلك شاهداً آخر ندعم به رأياً في رمزية التناسخ عند

---

(415) راجع دوسو (R. Dussaud)، المرجع المذكور، ص 124.

(416) راجع كتاب الصّراط، وفيه بيان لهذا الرأي الفقرتان 25 و26 من تحقيقنا.

(417) راجع شتروطمان، نفسه ص 112.

(418) راجع فلسفة التناسخ ج11، ص 308.

النصيرية. جاء في مسائل النصيري من «باب معرفة الأربعة وعشرين الممسوخة في البر والبحر».

«. . . عن أبي عبد الله الحسين بن حمدان الخصيبي (. .) يرفع الإسناد إلى الأصبغ بن نباته أنه قال: مرّ أمير المؤمنين منه السّلام بأهريص (؟) فيه ماء وفيه ضفادع، فقال لهم أمير المؤمنين بالنبطية: من أجدى يخاها ذا؟ فقالوا: إنه تفسير من طرحكم ها هنا؟ قالوا: أنت (. .) عن الأصبغ بن نباته: قال: جاء نفر إلى أمير المؤمنين منه السلام فقالوا له: إن المعتمد يزعم عنك أنك تقول إن هذا الجريّ مسخ. فقال: مكانكم حتى أخرج إليكم. فتناول ثوبه، ثم خرج إليهم، فمضى حتى انتهى إلى الفرات بالكوفة، فصاح: يا جريّ، فأجابه: لبّيك. فقال له أمير المؤمنين: من أنا؟ قال: أنت أمير المؤمنين. فقال له من أنت؟ قال: أنا ممن عرضت عليّ ولايتك فجحدتها، ولم أقبلها فمسخت جريّاً؛ وبعض هؤلاء الذين معك فمسخت جريّاً. فقال له أمير المؤمنين منه السلام: فبين صفتك من كنت ومن مسخ معك. قال: نعم يا أمير المؤمنين. كنا أربعاً وعشرين طائفة من بني إسرائيل قد بغينا وطغينا واستكبرنا وتركنا المدن ليس نسكنها وتجبّرنا وسكنّا المفاوز رغبة منا في البعد من المياه والأنهار فأتانا آت - وأنت والله أعلم به منا - ونحن في صحن الدار، فصاح بنا صرخة فجمعنا في جمع واحد، وكنا مبددين في تلك المفاوز والقفار، فقال لنا: ما لكم هربتم من المدن والأنهار والمياه وسكنتم هذه المفاوز؟ فأردنا أن نقول لأننا فوق العالم تكبّرا وتعزّزاً. فقال لنا: قد علمت ما في أنفسكم، أفعلى الله تتكبّرون وتتعزّزون؟ فقلنا له: لا. قال: أَوَليس قد أخذ عليكم العهد لتؤمنوا بمحمد بن عبد الله المكيّ؟ فقلنا: بلى. قال: وأخذ عليكم العهد بولاية وصيّه علي بن أبي طالب؟ فسكتنا فلم نجب بألسنتنا، وقلوبنا ونياتنا تباهي ولا تقرّ[419]. فقال لنا: لا[420] أو تقولون بألسنتكم وقلوبكم، فقلناها بألسنتنا،

(419) في الأصل ولا نقرّ. .

(420) هكذا في الأصل والأرجح أوَلاً. . .

وقلوبنا ونياتنا لم تقبلها[421]. فصاح بنا صيحة وقال لنا: كونوا بإذن الله مسوخاً، كلّ طائفة جنساً، ويا أيتها القفار كوني بإذن الله أنهاراً مسكنك هذه المسوخ وتتجلى ببحار الدنيا حتى لا يكون ماء إلا أن تكونوا فيه. فمسخنا ونحن أربع وعشرون طائفة، أربعة وعشرون جنساً، فصاحت اثنتا عشرة طائفة منّا: أيها المقتدر علينا بقدرة الله بحقّه عليك لِمَ أعفيتنا من الماء [و] جعلتنا على ظهر الأرض كيف شئت؟ فقال: فعلتُ. قال أمير المؤمنين منه السلام: هيه يا جريّ، فبين ما كنت من الأجناس الممسوخة في البرية والبحرية. قال: أمّا البحرية فنحن الجريّ والدّوق والسلاحف والميرماهي والسمار والسراطين والدلافين والضفادع وبنات نقرص قرص والغرمان والكوسج والتمساح. فقال أمير المؤمنين: هيه، والبريّة؟ قال: نعم، الوزغ والخشّاف والكلب والدبّ والقرد والخنازير والضبّ والحرباء والورن والخنافيس والأرنب والضبع. قال أمير المؤمنين: فمن فيكم من خلق الإنسانية وطبعها؟ قال الجريّ: أفواهنا، والبغض لكل صورة وخلق، وكلّنا نحيض مثل الإناث. قال أمير المؤمنين منه السلام: صدقت يا جريّ. وحفظت ما كان قال الجريّ: يا أمير المؤمنين فهل من توبة بعد هذا؟ فقال أمير المؤمنين منه السلام: لأجل يوم القيامة وهو الوقت المعلوم، ﴿فَٱللَّهُ خَيۡرٌ حَٰفِظٗاۖ وَهُوَ أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾ (يوسف: 12/ 64). فقال الأصبغ بن نباتة: فسمعنا والله ما قال ذلك الجريّ ووعيناه وكتبناه وعرضناه على أمير المؤمنين فصحّ والله لنا ومسخ من القوم الذين حضروا، وكان هذا من عجائب دلائل أمير المؤمنين علينا سلامه»[422].

لئن أخبر ابن نباتة بأن هذه من دلائل علي ويعني معجزاته، فإن المقصد من تفصيل هذه المسوخيات والأصناف تضخيم جرم العداوة للإمام. وإذا أنكرت الشيعة الإمامية استقامة الديانة بلا إمامة وولاية، فإن النصيرية في هذا الخبر قد تجاوزت ذلك إلى ما بعد الموت وصنعت من الهياكل والقمصان وشتّى أصناف الحيوان محالّ يمسخ فيها الكافر، ويعذّب فيها بشتى ألوان

(421) في الأصل «لا نقبلها».

(422) راجع شتروطمان، نفسه، ص 109 ـ 111.

العذاب. وهذا الخبر لم يفصل وجوه العذاب من أكل وذبح وقتل وهجر ونفور. . . وهو ما نجده صراحة في كتابي «الهفت الشريف» و«الصراط».

واللافت أن هذا الخبر في بني إسرائيل، ولا يختلف مسخهم وتعذيبهم عن مسخ الكفار وأهل العداوة ولا عن مصيرهم أيضاً. ويكفي أن نذكّر بقصّة الفدية التي ذكرناها في أعياد النصيرية لنقف على مصير عمر بن الخطاب وأبي بكر وعثمان وسائر الذين ساندوها وتبرّأوا من إمامة عليّ. فعمر وهو شخص الذهب عند النصيرية هو المذبوح أبداً، وهو المذلّ والمهان، وهو المعذّب بالقتل والأكل وكسر العظم. . . كلّ ذلك تقرباً إلى الله تعالى، لأنه في سابق الدهور قد عصى واغتصب حقاً وتجرّأ على الله.

واللافت أيضاً أن **الأنوثة** هي عنصر من قيم الوضاعة والذّلة، وأن الحيض بالغ الدلالة على ذلك، ويتّصل هذا بموقف النصيرية من المرأة، وبالمحيط الثقافي الذي تعود إليه قيمهم. ويوافق ما ورد في هذا الخبر ما كنّا شرحناه من كتاب الهفت الشريف حين روينا عن جعفر الصادق أن المؤمن النصيري لا ينقل إلى امرأة أبداً[423]، وأن مجتمع الكفار يتحوّل في نهاية الأدوار إلى مجتمع إناث لا رجل فيه. والسبب في هذا الاعتقاد أن النصيرية تجعل خلق المرأة من الشيطان، فهي لذلك مطرودة أبداً، منفية عن كل الديانة دائماً[424].

ويبدو لنا أن النصيرية قد اتخذت من التناسخ عقيدة راسخة وشاملة للتكوين بنت عليها عن وعي خلود الإنسان من ناحية وعدل الله خاصة من ناحية أخرى إذ المحل الذي يُنقل إليه النصيري ويعيش فيه هو مقامٌ جامعٌ للحيوات الثلاث: إنه في صورته جزاء على الأعمال في الحياة السابقة، ثم هو **بالأعمال الراهنة** تعبد على أي وجه كان، إما بالطاعة أو بالعصيان، ثم هو أخيراً

---

(423) راجع كتاب الهفت الشريف، ص 142.

(424) راجع كتاب الهفت الشريف ص 166 ـ 67؛ شتروطمان، نفسه، ص 113؛ فلسفة التناسخ، في ابلا (IBLA) عدد 164 ص 317؛ م موسى (Matti Moosa)، نفسه، ص 367.

باب إلى القميص القادم لأنه على قدر الأعمال الراهنة تكون الحياة اللاحقة. هي إذن سلسلة من الحيوات تستصفى فيها النفس من الكدر بالأعمال. ومن ثم يعيش النصيري أبداً اللحظة الأخروية مجذرة في العالميات ويشهد في الوقت نفسه عدل الله، ويجد لكل الظواهر النابية مما يشكك في المساواة بين الخلق معنًى مستقيماً.

جاء في مسائل النصيري:

«مسألة عن المؤمن الذي تعرض له العاهات النازلة له في البشرية مثل البرص والجذام والجنون والوسواس وجميع ما يحلّ به من البلايا في هذه الدار. الجواب، وبالله المستعان: أما المجذوم والأبرص والمجنون و [من] الوسواس [ف]قد كان شهر المؤمنين بين الكافرين، وهتك سر الله تعالى إلى غير أهله، فبلاه الله في هذه المجازاة على ما جناه من قبيح فعله (. . .).

مسألة عن المقطوع والمصلوب والمقتول بم استوجبوا ذلك، واستحقّوا ذلك؟ الجواب: من حلّ به هذا كان في بعض قمصانه مقدّماً وقاتل الله تعالى وأولياءه، هو لا يعلم وكان يومئذ في عسكر الضد فجوزي عليه في هذا القميص على ذلك القطع والصلب والقتل، والشاهد قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ﴾ (المائدة: 5/ 33).

مسألة عن الأعمى.. بم استحبوا (كذا) واستحقوا ذلك؟ الجواب وبالله المستعان أن ذلك الرجل نظر إلى حرمة أخيه بشهوة بعين الريبة، وقيل رذية وتحقيق فبلاه الله تعالى بالعمى والكحل»[425].

ولا يلتفت إلى الشاهد القرآني في هذه المسائل لأن الأهم فيها إشارتها إلى توازن الحيوات «بالتشكل في المثل»، وإبرازها من خلال ذلك إنباء الخلق بالعدل الإلهي التامّ. وفي كتابَيْ «الصراط» و«الهفت الشريف» خاصة أمثلة جزئية

(425) راجع شتروطمان، نفسه، ص 111 ـ 112.

تبلغ حد الإقرار بالتشكل في الحمار المضروب والزوج المخدوع، والكلب الناهش، والمرأة الزانية اقتصاصاً، فالمضروب كان قبل هذا الدور ضارباً، ولربّما مالكاً لحمار أثقله ضرباً فمسخ المالك حماراً مضروباً عدلاً من الله؛ وكذا الزوج المخدوع كان في الدور السابق خادعاً لغيره، هكذا كانت سائر الهياكل(426).

وبهذا السبب والنظام تستحضر الآخرة باعتبارها فضاء الجزاء وعالم الاقتصاص، ويعتاض عنها بسلسلة دائمة من الحيوات ينبني كل دَوْر منها على سابقه عدلاً؛ بهذا «تتكونَنُ» الآخرة، وتفقد معنى تأخّرها أصلاً، وتصبح إنجازاً ثقافياً للمعيش بكل ما فيه من القيم الضابطة للرؤية والسلوك.

إن هذا الاعتياض عن الآخرة هو الذي دفع بالنصيرية إلى الإقرار بالتناسخ نظام وجود وكيفية حياة، بغض النظر عن العدل أحياناً وعن الاقتصاص من الضدّ والمخالف حتماً:

«حكى بعضهم أن رجلاً نصيريّاً كان له كرم، وكان يعمل في ذلك الكرم زماناً مع أبيه إلى أن مات أبوه وكان ذلك في أيام العنب، فتسلّط على الكرم ذيب كلما أتى الرجل يجده يأكل من عنبه، فيطرده، وما زال الأمر كذلك حتى ضجر منه فعزم على قتله. ولما أراد أن يرميه بالسلاح(427) قال له: يا فلان أتقتل أباك إذا تناول شيئاً من الكرم الذي أفنى عمره بالعمل فيه؟ فبُهت الرجل لما رأى الذئب ناطقاً [و] قال: من أبي؟ قال: أنا؛ وقد انتقلت نفسي إلى هذه الصورة، وهذا كرمي الذي كنت تحرث معي فيه. قال: فذكر الرجل أن أباه كان خبّأ منجلاً في الكرم عند انصرافه في المرة الأخيرة، فأضاعها بعد موت أبيه، ولم يعلم أين وضعها فقال للذئب: إن كنت صادقاً فقل لي أين المنجل الذي كنا نقطع به أغصان الكرم؟ فقال: اتبعني، ومشى إلى المكان الذي

(426) راجع كتاب الهفت الشريف ص 145 كتاب الصراط، الفقرات، 61 ـ 73.
(427) في الأصل «في السلاح».

وضعها فيه، وقال: هذه هي، فأخذها الرجل وأباح الكرم للذئب يرتعُ فيه كما يشاء..»[428].

إن هذه الرؤية للوجود الإنساني قد استغرقت كل الكائنات من حيوان ونبات وجماد، حتى النيران المشتعلة والجماد المتجلّد، وكذلك سائر الروائح والألوان والطعوم والهيئات؛ ولو قلّبنا مقالة النصيرية ملياً لوقفنا من خلال تشعب الكائنات على حقيقتين هما بمثابة الدّعامة الأصليّة للرؤية النصيرية:

1 - إن كل الكائنات المخلوقة، مهما كانت هيئتها ووظيفتها، إنما هي سليلة بعضها بعضاً؛ ولا وجود لشيء منها بمعزل عن غيره. ومعناه أن مقالة التناسخ تعرض بحقّ وحدة الكون المتشعبة عناصره. وقد ظفرنا في أحيان كثيرة بأمثلة طريفة تخوّل لنا الحديث عن «**نسب الكون**» من خلال عناصره وسيرة الخلق فيه.

2 - إن نظرية التناسخ المؤسسة على نظام **التشكّل في المثل** هي في آخر المطاف رؤية للكون ذي الوجهين العالمي والأخروي؛ وهي في أصل النظر اعتقاد يجلي **مسألة الضدية**. ونعني أن كل عناصر الكون وجميع الخلق فيه إنما هي كلها تشكّلات لتوابع الصراع بين إبليس وذريته من ناحية وأهل الإثبات والولاية من ناحية ثانية. ولا يخفى من خلال الأمثلة الكثيرة والغنية بالإيحاء أن أوضع القمصان وأردأ الهياكل وأفسد الأشكال وأنتن الروائح إنما هي أجسام لأهل الإنكار والجحود؛ أما أهل الإيمان والإثبات فمحالهم طيّبة حسنة على عكس السابقة. وبهذا تستغرق مقالة التناسخ قصة الخلق ومبدأ التكوين أولاً، ثم إنشاء الكون وتسيير الإنسان فيه ثانياً، ثم أمر المصير وأفق الآخرة ثالثاً. ولهذا قلنا: إن في مقالة التناسخ رؤية متكاملة للعالم.

ونحن إذ نقول هذا لواعون أيضاً بأن في الهياكل والقمصان وسائر

(428) راجع مخطوطة برلين، المكتبة الملكية، عربي عدد 4291 ورقة 56ب.

المراتب التي يتردّد بينها المؤمن والكافر على حد سواء استصفاء لثقافة المصر وقيم العصر، لأن هذه التشكلات هي في آخر الأمر أحكام معيارية، ولربّما قيمٌ اجتماعية منها ما يخص موقفاً من الحيوان وأصنافه، ومنها ما يتعلق بأحكام الطعام والشراب، ومنها ما يهمّ أحكام الذبح والقتل... وبذا يصبح في التناسخ طرف واسع من الفقه والأحكام وأخلاق المجتمع النصيري.

يحمل هذا الرأي على القول بأن لا قيامة ولا حشر ولا حساب، ولا خلود في آخرة هي الباقية. ويبدو لنا هذا القول متعجلاً إلا أن نعالجه بعقيدة نصيرية أخرى كثيراً ما ردّدتها كتبهم وأنشدوها في أشعارهم، وهي **عقيدة الرجعة الزهراء، والكرّة البيضاء «يوم الكشف»**[429].

تميّز النصيرية بين يوم الكشف وظهور القائم، المهدي المنتظر[430]، وتعني بالأول ظهور علي بن أبي طالب للمؤمنين باسمه وصورته، وسمي ذلك اليوم بيوم **الكشف** لأنه أشهر معناه وأبان حقيقته وخلّى الاحتجاب عن محبّيه. ويمثل ظهوره للخلق المؤمن نهاية الدّور.

أما ظهور القائم المهدي فيكون بعد ظهور علي بن أبي طالب بالمعنوية، وقد وصفنا استعداد الخلق لذلك الحدث العظيم، وهيئة نزوله من السحاب في عصبة عددهم مثل عدد فتية بدر، حتى إذا بلغ الناس أقام الدين وملك الرقاب وأذلّ الطغاة وأقام الحج إلى الكوفة[431]. وقد شرحنا دلالة ذلك كله في الفصل السابق شرحاً لنهاية العالم.

وإذا أمكن إقرار ما سبق من خلال بعض النصوص النصيرية فالأشهر مما لاحظنا أن أدبيات النصيرية تترد في مسألة الرجعة؛ وتكاد العبارة تكون واحدة

---

(429) راجع الخصيبي، ديوان الشامي، ورقات 10أ؛ 39ب ـ 40أ؛ مناظرة النشابي، ورقة 140 ـ 141.

(430) راجع م. موسى (Matti Moosa)، نفسه، ص 370.

(431) ينكر ر. دوسو (R. Dussaud) أن تكون النصيرية آمنت برجعة المهدي رغم اطلاعه على جلّ كتبها. وهذا الرأي لا توافقه النصوص، راجع دوسو، نفسه، ص 124.

عند حديثها عن ظهور عليّ يوم الكشف وحينها يخبر عن رجعة المهدي المنتظر إلى حد أننا لا نجد فرقاً بين المقامَيْن إلا إذا سمّينا المعنيّ.

يدلّ هذا التداخل بين ظهور المعنى ورجعة المهدي على إبراز مبدإ الرجعة واللهفة على ظهور الإمام واستعجال الوقت بغض النظر عن الشخص. وأياً كان الأمر فعليّ (صورة) هو محل المعنى؛ وكذلك كل إمام فهو اسمه أي مقامه والداعي إليه.

ولو نظرنا بعين المنطق لكان الإمام المنتظر متقدّم الرجعة على ظهور المعنى. وليس الأمر كذلك في نصوص النصيرية.

والمهم مع ذلك أن يوم الكشف وكذلك يوم الرجعة هو يوم المعاد بالتمام ويوم الحشر ولا فرق، فيه يقوم الناس جميعاً لمشاهدة الاقتصاص وسيادة العدل وإرجاع الحقّ إلى أهله وذويه، وفيه يصيب الخاسرين من الندامة ما لا حدّ له.. وتبقى كلمة الإمام وشيعته هي العليا.

إن هذا اليوم هو يوم ختم العالم فيما قد نفهم من وصف النصيرية، وتُظَنُّ حياة أخرى بعده، ولكن سرعان ما ينقلب التكوير، ويحدث خلق جديد، ويسير الكون إلى سالف وجهته ويسترسل التشكل في المثل إلى ما في طبيعته وقديم عهده.

فنشرف من عودة المهدي ويوم الكشف على تخوم الآخرة القرآنية، ولكنه هو كشف عن حيوات أخرى ومبدأ لتكوير جديد؛ إن هو إلاّ **معاودة لبدءٍ** (L'Eternel Commencement)[432]. هنا بالذات تصبح الآخرة من مشارف العالميات؛ وعلى هذه الحدود «**تكَوْنَنُ الآجلة**» بعد أن تُستعجل. وتصبح للتاريخ هيئة أخرى على غير نظامه الخطّي المعهود، تماماً كالزمن. فقد لاحظنا في فصل العالميات ما أسميناه بالأزمنة المتوازية وجوداً، والعوالم المتزامنة

(432) راجع: Mircea Eliade, Traité d'histoire des Religions, Paris, Payot 1987, p.326 - 343.

كينونة، والخلق المتعاصر حدوثاً دون اشتراك في المصر وانتساب إلى الجيل. هو زمن متعدّد الوحدات المتوازية جامعها الإمام ذاتاً لا شخصاً، وصاحبها المعنى الأوحد، منه المبدأ وإليه المردّ.

أين الجنة والنار إذن؟ وكيف وجود المؤمن والكافر فيهما؟ وأين جدل المتكلمين في بقاء النعيم أو اندثاره وخلود النار وزوالها؟

إن **الجنة هي الإيمان والتوحيد** كما حدّدته النصيرية؛ والنار هي الإنكار والكفر وبذلك أضحت الجنة حالة من المعيش في العالم، والنار هيكلاً من هياكل المسوخية، وبذا «تكوّنت» الجنّة والنار أيضاً، واشتقت صورهما من قيم الناس وعقلية الجيل وأحكام العصر. وبهذا فارقت النصيرية ما رواه الإخباريون في أحوال القيامة من أمثال ما حقّقه وولف (Wolff)[433].

جاء في صفة الخلائق كيف يحشرون يوم القيامة ممّا رُوي عن الرسول:

«يُحشَر الخلائق يوم القيامة أقواماً على اثني عشر صنفاً. أما الأول فيحشرون من قبورهم على صورة القردة، وهم الفتّانون في الناس. قوله تعالى: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾ (البقرة: 2/ 191)؛ والثاني يحشرون على صورة الخنازير، وهم أهل السُحت، قوله تعالى: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ﴾ (المائدة: 5/ 42)؛ والثالث يحشرون عمياً يتردّدون فيتعلق بهم الناس، وهم الذين يتجاوزون في الحكم قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ * إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ * إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ (النساء: 4/ 58) والرابع يحشرون حتْماً وهم المعجبون بأعمالهم. قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ الآية (النساء: 4/ 36)؛ والخامس يحشرون يسيل من أفواههم القيح والصديد ويلعقون بألسنتهم، وهم العلماء الذين يخالف أقوالهم أعمالهم (. .) والسادس يحشرون على أجسادهم قرعٌ من النار، وهم الشاهدون بالزور (. .) والسابع يحشرون أقدامهم على ظهورهم معقودة بنواصيهم، وهم

(433) المخطوط لمجهول عنوانه «أحوال القيامة» ليبزج 1872.

أشدّ نتناً من الجيفة، وهم الذين يتبعون الشهوات واللّذات (..) والثامن يحشرون كالسكارى، ويسقطون يميناً وشمالاً وهم الذين يمنعون حق الله من أموالهم (..)؛ والتاسع يحشرون من قبورهم عليهم سرابيل من قطران [وتغشى وجوههم النار]، وهم الذين يمشون بالغيبة والنميمة (..) والعاشر يحشرون من قبورهم خارجة ألسنتهم من قفاهم، وهم الذين كانوا من أصحاب النميمة (..)؛ والحادي عشر يحشرون من قبورهم سكارى وهم الذين كانوا يحدّثون في المساجد بحديث الدنيا (..)؛ والثاني عشر يحشرون من قبورهم ووجوههم مثل القمر ليلة البدر، ويمرّون على الصّراط كالبرق الخاطف»[434].

ويفصّل الخبر أحوال أهل النار ممن أنكر الله والنبوة واعتدّ بعقيدة غير الإسلام، فيظهر من الهول والفظاعة ما يحقّق التربية والتمكين للخشية، وفي كلّ هذا الوصف خيال طريف يطارد به الخبر ما علمه بالسماع وقاسه بالمشاهدة، فزاد من عنده بما ظنّ من الدين: قال الراوي:

«إنّ أهل النّار سود الوجوه وظلمة الأبصار، وتذهب العقول (كذا)، ورؤوسهم كالجبل وأبدانهم كالفخار وعيونهم زرقاء، وقامتهم كالجبل بالطول وشعورهم كآجام القصب ليس لهم موت فيموتوا، ولا حياة فيحيوا، لكلّ واحد منهم سبعون جلداً من الجلد إلى الجلد سبعون طبقة من النار، وفي أجوافهم حيّات من النار يسمع صوتها كصوت الوحوش والحمير، وبالسلاسل والأغلال يطوّقون، وبالمقامع يضربون، وعلى الوجوه يسحبون (..) ثم يسألون من الله تعالى ألف سنة أن يرزقهم الغيث فيظهر سحابة أخرى سوداء فيقولون هذه سحابة المطر، فيرسل عليهم حيّات كأمثال أعناق الإبل، ولمّا لسعتهم لا يذهب وجعها ألف سنة (..) قال: مساكين أهل النار، ينادون مالكاً سبعين ألف سنة فلا يردّ مالك على الأشقياء جواباً. فيقولون يا ربّنا قد نادينا مالكاً فلا يجيبنا، فيقول الله تع: يا مالك أجب أهل النار، فيقول مالك: ما تنادون يا من غضب الله عليكم يا أهل النار؟ فيقولون: يا مالك أسقنا شربة من الماء حتى نستريح

(434) أحوال القيامة، ص 59 ـ 60.

ساعة فقد أكلت النار لحومنا وعظامنا وقطعت قلوبنا، فسقاهم شربة من ماء الحميم، فإذا ناولهم وأخذوا بأيديهم تساقطت الأصابع، فإذا بلغت الماء وجوههم تناثرت العيون والخدود (كذا)؛ وإذا دخلت بطونهم قطعت الأمعاء والكبود، قال: مساكين أهل النار إذا استغاثوا بطعام يجيء بالزقوم. فإذا جاء الزقوم يأكلون ويغلي ما في بطونهم ودماغهم وأضراسهم، يخرج لهيب النار من أفواههم وتساقطت أحشاؤهم من قدميهم. . »[435].

أما أهل الجنة فقد وصفهم الخبر على نحو لم يغفل فيه شهوة، ولم يترك رغبةً ولم يطرح أمنية منّى بها المؤمن نفسه، فكانت الجنة مقام المرغوب العسير، ولشدّ ما كانت من شوق العربي أصلاً:

«إن من وراء الصّراط صحارى فيها أشجار طيبة تحت كل شجرة عينان من ماء انفجر من الجنَّة، إحداهما عن اليمين، والأخرى عن الشمال، والمؤمنون يجرون من الصّراط (. .) فينتهون إلى باب الجنة وإذا خلقت من ياقوتة حمراء فيضربون بصيحة، وجمعت الحور فتخرج [الحور] فتعانق زوجها فتقول له: أنت لي أنت حبيبي وأنا راضية عنك لا أسخط أبداً. ادخل. ويدخل بيته وفي البيت كان سبعون سريراً على كل سرير سبعون فراشاً، وعلى كل فراش سبعون زوجة عليها سبعون حلّة يُرى مخّ ساقيها من الحلل ولو أن شعرة من شعرات نساء أهل الجنة سقطت على الأرض لأضاءت أهل الأرض (. .) وفي الخبر أن أهل الجنة يكون على إحدى سبعين حلة يتلوّن كل حلة في كل ساعة سبعين لوناً فيرى وجهه في وجهها وصدرها وساقها ووجهها في وجهه وصدره وساقه، لا يبسقون ولا يمتخطون، ولا يكون شعر لا إبط ولا عانة إلاّ حاجبيه وشعر الرأس والعين؛ ثم يزدادون كل يوم جمالاً وحسناً كما يزدادون في الدنيا [في الدهر] هرماً، فيعطى الرجل قوة مائة رجل في الأكل والشرب والجماع، ويجامعها كلما وصل وجد بِكراً كما يتجامع أهل الدنيا من الرجل

(435) راجع نفسه، ص 94 ـ 95.

وأهله حقبا، والحقبة ثمانون سنة، لا يملّها ولا تملّه تلك العروس وفي كل يوم يجدها مائة عذراء»[436].

لئن لم تنفرد هذه الأخبار بعجيب القصص عن الجنة والنار والأخرويات عموماً، فإنها تلفت إلى ثلاثة جوانب طريفة لا نجدها بالعبارة نفسها في أدبيات النصيرية:

أوّلها: إن خبر الآخرة هو نوع من القص الميثي المحتجّ بالقرآن في غالب الأحيان. فيعتبر من ثم شيئاً من «**التفسير الشيعي**» للآيات المذكورة.

ثانياً: إن في هذه الأخبار تركيباً للإيحاء المقدّس بصورة فيها من الغلوّ والارتفاع ما يُنسي الواقع، ويدخل السّامع في عالم غريب هو مرّة مرعب إلى حد التعذيب؛ وهو مرة أخرى فتّان إلى حدّ الإطراب. وقد بلغ الواصف من سرعة التبليغ وشدّة النفاذ وحدّة الكشف ما حقّق به إشهاد السّامع على الغيب، فاختلط الموصوف بالمرئي وباتت النار وقد تعاظمت والسلاسل وقد اتقدت والدخان وقد اسودّ وانعقد على كثافة خانقة. . . بات كلّ ذلك حول السَّامع أو القارىء يشهده ولا يراه! وكذا فتنة الحور في الجنَّة.

وفي كل هذه المرويات خطاب فني عجيب أسّس سحره على إحكام المبالغة واستحضار عالم الغيب على نحو مثير.

ثالثاً: إن في هذه الأخبار عن الآخرة إناسة قرآنية حقيقية (anthropologie coranique)، فلا شك أن لوصف النار بمثل هذه الصور وهذا العرض ما يحيل على ثقافة العرب في الجزيرة خاصَّة؛ ولا شكّ أيضاً في أن التوسل بالحيّات والعقارب والأفاعي والماء الساخن إلى حد الغليان إنما هي صور مشتقة من بيئة بدوية يشكو فيها العربي دائماً من شدة الجفاف وقسوة الحرارة وبطش الحيوان الفتاك.

ثم إن في خبر الجنة من ناحية أخرى ما يدلّ على استصفاء المحيط

---

(436) راجع أحوال القيامة، ص 113 ـ 114.،

العربي المريح بطيبه ونعمة الراحة فيه، فإبراز العيون الجارية والظلال الوارفة والهواء الفائح والمنازل البديعة والأنهار الصافية... ليُحيل كلّه على عقلية المجتمع العربي البدوي. وموقفه من بيئته القاسية وحلمه بمحيط يركن إليه.

أما أمر التنعّم بالحور ففيه من التعبير عن منزلة المرأة، وتفضيل الذكور على الإناث وإجمال الطيّبات في الأكل والشرب والجماع ما لا ينكر. فالمرأة في هذه الأخبار شهية، وفي الوصف لبدنها وسائر مفاتنها لهفة مثيرة يسيل معها لعاب المحروم، وشوق العربي إلى المرأة لا يوصف.

جاء في «أحوال القيامة» ما يطرب العربي فعلاً وينهر وقاره:

«روي عن ابن عباس رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ إن في الجنة حوراً يقال لها لعبة خلقها الله تعالى من أربعة أشياء: من المسك والكافور والعنبر والزعفران، وعجن طينها بماء الحيوان. وجميع الحور لها بساق لو بزقت في البحر بزقة لعذب ماء البحر من ريقها، مكتوب على نحرها: من أحبّ أن يكون مثلي ليعمل بطاعة ربّه (..) [ثمّ] إن الله لمّا خلق جنات عدن دعا جبرائيل عم وقال له: انطلق فانظر إلى ماذا خلقت لعبادي وأوليائي. فذهب جبرائيل يطوف في تلك الجنان فأشرفت عليه جارية من الحور العين من بعض تلك القصور فتبسّمت إلى جبرائيل فأضاءت جنات عدن من ضوء ثناياها، فخرّ جبرائيل ساجداً فظنّ أنه من نور ربّ العزة، فنادت الجارية: يا أمين الله ارفع رأسك، فرفع رأسه فنظر إليها فقال سبحان الله الذي خلقك»[437].

لسنا نجد شيئاً من هذا في «**الأخرويات النصيرية**»، وإنما أسّست هذه الفرقة تصوّرها للنار والجنّة على مبدأ التشكّل في المثل، وجاءت عبارة النار وجهنم في صُوَر الأجساد الوضيعة والقمصان السافلة والهياكل الرديئة والنتنة؛ في حين تمثّلت الجنة في القمصان النبيلة، والهياكل الشريفة، وأعلاها الكواكب النورانية المضيئة.

(437) راجع أحوال القيامة، ص 111 ـ 112.

ومعناه أن «**الأخرويات النصيرية**» تحيل على إناسة أخرى غير التي مرّت في الخبر السابق والمشتهر بين المسلمين. ومع ذلك، فإن في هذه الإناسة النصيرية قيماً واضحة تشترك فيها مع سائر العرب المسلمين عموماً والشيعة أيضاً. فقد سبق أن أشرنا إلى مسألة المرأة، وأن المؤمن النصيري لا يمسخ أبداً في هيكل أنثى في حين يتحوّل مجتمع الكفّار في النهاية إلى مجتمع نساء.

أما التشكّل في هياكل النجباء والأيتام... فيدلّ على منزلة الإمام عند الفرقة، ويدعم هذا الرأي بوضوح قصة ميلاد الإمام وانتقاله من هيكل إلى آخر.

يبدو من كل ما سبق أن فرقة النصيرية قد طرقت عالم الأخرويات بعقيدة التناسخ ولكنها سرعان ما تولّت عنها حين جعلت بعد الموت حياة يعقبها موت آخر وهكذا، فصنعت بذلك آخرة مشتقّة من رؤيتها للكون. وبالفعل فقد «كوْنَنَتْ» بالتناسخ الجنة والنار والحشر والمعاد والصّراط والميزان وهي العناصر الأساسية التي تركّب الآخرة الإسلامية، وغلّفت تلك العناصر برمزية جديدة، أساسها تأويل النصوص القرآنية بالمرويات النصيرية عن الأئمة. وجعلت النار والجنّة هياكل وقمصاناً فأضحت الآخرة من شؤون العالميات داخلة فيها، وبذلك جذّرت الغيب الإسلامي في ثقافة المعيش. فكان النصيري ممتلئاً دائماً بلحظته أيّاً كان طعمها، وهو سبب من أسباب الشعور بالسيادة كما سنرى.

والسؤال بعد هذا هو: إلام ترجع مقالة النصيرية في التناسخ وقد فارقت بها النص الإسلامي، وأوّلت الآيات القرآنية على وجه خاص؟

لقد أشرنا سابقاً إلى اشتراك الكثير من الديانات في عقيدة التناسخ، وقد ذكر الشهرستاني جلّ هذه الفِرَق التناسخية[438]؛ ونظنّ أن عقيدة التناسخ النصيرية هي ألصق بالموروث العقدي البابلي لأن صفاء الروح المؤمنة من الكدر إنما يكون بعد الانتقال من القمصان البشرية انتقالاً بين السماوات السبع

(438) راجع الشهرستاني، الملل والنحل صحّحه وعلّق عليه أحمد فهمي محمد. بيروت [د.ت]، ص 359 ـ 362.

ولكل سماء مدبّر. وهذا التصوّر يناسب تماماً تأويلهم للسبعة، وهم محمد وسلمان والخمسة الأيتام، فالأول هو الشمس والثاني القمر والبقية هم الكواكب الخمسة، وهذه من عقائد البابليين القديمة.

إن النصيرية قد اشتقت مقالتها في التناسخ من الموروث الديني الحرّاني/ البابلي القديم[439]، وهو موروث وثنيّ، أخصبته الغنوصيَّة وأغنته عقائد الفرس القديمة وكذلك الهندية البالغة بلاد العراق ثم سوريا من طريق التجارة. . . فكان هذا الخليط من العقائد منهلاً مفيداً أسهم في صياغة عقيدة التناسخ؛ ولكنّ فرقة النصيرية قد تمثّلت هذا الموروث القديم في إطار النصّ الإسلامي، فأحوجها ذلك إلى تأويل الآيات القرآنية واشتقاق معنى التناسخ منها، وكان ذلك لازماً لها حتى يمكنها الانتماء إلى محيط إسلامي المقالة، غنيّ بالموروث الثقافي القديم.

إن إفادة النصيرية من العقائد الهوامش في أمر التناسخ لتسمح بتحقيق الانتماء إلى ذلك المحيط، والانتساب إلى تلك الثقافة؛ وتمكّن أيضاً من كسب النصير؛ وهذان في نظرنا من أسباب تحقيق السيادة للفرقة الهامشية.

إلاّ أن أسباباً أخرى يمكن للتناسخ أن يحقّقها، ويمكّن بها لسلطان الفرقة، ومنها: تأكيد العدل؛ فالكافر مقتَصٌ منه أبداً بالانتقال من هيكل إلى أوضع منه، يصيبه القتل والذبح والتعذيب والضرب والركوب والنهر وسوء المعاملة حتى ينقلب في خاتمة المطاف إلى قشاش أي دودة حقيرة تسعى على بطنها! فمسخ الكافر إلى شتى أصناف الحيوان يمكّن من أن يعيش النصيري **«حالة الاقتصاص»** أبداً[440]. ويكفي أن نذكّر بأمر عمر وعثمان وأبي بكر، وكيف صاغت المرويات النصيرية أخبارهم ومسخهم لنقف على خدمة التناسخ

---

(439) راجع ر. ديسو (R. Dussaud) نفسه، ص 126 ـ 127.

(440) جاء في كتاب الهفت الشريف، ص 55: «قال أبو عبد الله: «إن الكافر يتكامل كفره ويمسخ ويعذّب ويرتفع درجة درجة حتى يستكمل الكفر وينتهي فيه، فإذا انتهى يتركّب ويعذّب في المسوخية. قلتُ يا مولاي، كيف يعذّب؟ قال: إن أوّل ما يركّب =

لغرض السيادة، سيادة الهامشي في محيط معادٍ.

«قال المفضّل: قلت لمولاي: ما حدّ انتهاء المؤمن؟ قال: إذا ارتقى المؤمن في درجة الأبواب. قلتُ: أيرتقون من درجة إلى درجة حتى يصيروا ملائكة، فيرفع عنهم الأكل والشرب والاهتمام بتلك الأشياء ويرتقون إلى السماء وينزلون إلى الأرض؟ قال: نعم، إذا شاء الله. قلت: على صورة الملائكة أم على صورة بني آدم؟ قال: على أي صورة شاء، وإن في جميع الأرض عدداً كثيراً يخاطبونهم ويخاطبونكم، ولا تعرفونهم، وقد رفع الله عنهم الآصار والأغلال (. .) وهم يسعون في الأرض على صورة بني آدم لا يهتمّون ولا يغتمّون، وإنهم يحضرون في مجالس الذكر (. .) فإذا شاءوا يصعدون إلى السماء صعدوا، أو يبقون في الأرض لهم ما يشاؤون. وإن الرجل منهم ليرى اليوم في المشرق ويرى كذلك في المغرب قد أعطاه الله من القدرة كل هذا»[441].

وبلاغ التناسخ رجعة المهدي المنتظر وظهور علي بن أبي طالب بالمعنوية في يوم الكشف. ويظهر من خبر الرجعة تعبير عن **السيادة المطلقة**، إذ يتجلّى المهدي إمام الدين وأمير المؤمنين، والناصر على الجاحدين والظافر بالمنكرين، يفتح بسيفه الكوفة وسُرّ مَنْ رأى، ويعذّب مغتصبي حقّ الله بالحديد والنار، ويظفر شيعته منه بشتى المآثر، وحسن القبول والمآل، وتندمل جروحهم وتصفو قلوبهم ويملكون به آفاق الأرض بعد أن استؤصلوا.

يوهم ما سبق أن التناسخ يمنح شعوراً بالسيادة لا يتعدى مجال الحلم والتمنّي ولا يجاوز فردية المؤمن. وهذا صحيح مبدئيّاً. وبهذا الشعور نفسّر محافظة الأتباع على عقائدهم من ناحية أولى، ثم تطوّر عقائدهم من شتيت

= فيه المأكول ممّا حلّ أكله فيعذّب على أيدي أولياء الله. وكذلك بيد أعداء الله، أما رأيت الكافر يتقرّب إلى الله بقربان ويذبح الشاة والبقر وينحر الناقة؟ قلت: نعم يا مولاي. قال: فهذا عذابهم على أيدي الأعداء؛ أمّا على أيدي المؤمنين فما ينحر من البقر والغنم للأكل في أعيادهم وفي القربان والنذر وغير ذلك».

(441) راجع نفسه، ص 61.

مفرّق إلى نظام متكامل جمع بين العقيدة والشريعة، وانتظمت بكل ذلك حياة الأتباع في مناكحهم ومعاملاتهم وأعيادهم.

ولولا هذا الإحساس بالسّيادة لما تألّفت الأعداد القليلة من الأتباع لتقاوم السنية الشيعية والسنية على حد سواء؛ بل إن النصيرية قد قاومت بعض الغلاة ممن خالفها في أصل من أصول اعتقادها.

لقد كان كل هذا الإحساس ضرورياً لتحقيق أمرين معاً وعلى التدريج:

1 - تطوّر العقائد النصيرية منذ الانبثاق عن التشيّع العام إلى تأسيس ديانة واضحة الملامح وشريعة.

2 - تأليف مشروع قلّة هي نواة مجتمع سيّارٍ إلى النفوذ بوسائل توفّرها له فُرص الاجتماع ومناسبات العمران، وعليها مقالنا في خاتمة الباب.

والحاصل أن النصيرية قد وضعت بحقّ رأياً خاصاً بها في الآخرة والمعاد؛ وحلّت مشكلة العدل الإلهي بمبدإ التناسخ؛ وأفادت من التراث الحرّاني/البابلي في وضع فلسفة للتناسخ أقامتها على أصول إسلامية شيعية عامّة فحققت بذلك كلّه أن تكون عقيدتها سليلة زواج ثقافي دقيق بين أخلاف العقائد وتوحيد الإسلام. ونهضت بهذا السبب باحثة عن انتماء أوّلاً، فسيادة ثانياً. ولما كان السلطان محوجاً إلى الشوكة في بداية القرن العشرين، ومنذ ظهور القوميات في العالم الإسلامي خاصّة، فإن هذه الفرقة لن تنحرف عن منطق العمران وستدافع عن ذاتها بما سبق وبالمؤسسة العسكرية السورية في انتظار وضع أفضل، وحالة أجدى.

هكذا عبّرت الأخرويات عن سيادة الفرقة الهامشية مثل النصيرية قديماً. وحديثنا الآن عن الفرقة الحديثة، أي مذهب في الأخرويات سلكت، وأية غاية من السيادة قصدت؟

2
«الآخرة البابية ـ البهائية»

ليس الحديث عن آخرة بابية ـ بهائية يسيراً لدقَّة الآيات في **«البيان»** و**«الأقدس»** على حدّ سواء، ونلاحظ أحياناً كثيرة من تلك الآيات عقائد في غاية التداخل والتمنّع فلا نقدر على القطع بإنكار الفرقة للآخرة والمعاد، مثلما يعزّ علينا الإقدام على الإثبات.

والسبب أن البابية والبهائية لا تهتمّان بالموت الجسدي والفناء الطبيعي بانقضاء العمر والأجل، في حين تؤكدان بما لا غاية فوقه تأويلاً خاصاً لشؤون الموت وسائر ما يكون للإنسان من أمر الحشر والحساب والجنة والنار والصراط والميزان. . . وسنحاول في هذا المقام أن نعرض لهذا التأويل بالتفصيل لنخلص إلى أصوله من سائر الموروث الديني القديم والحديث في إيران وغيرها إن وسع؛ فنشرح بعد ذلك علاقة هذه النظرية البابية ـ البهائية في الأخرويات بسيادة الفرقتيْن الهامشيتيْن.

يبدو الواحد الثاني من **«البيان الفارسي»**(442) على غاية من الأهمية في شرح عقيدة البابية في الأخرويات وهو ما لم نظفر به في البيان العربي لإجمال العبارة. والخلاصة أن في الواحد الثاني من البيان الفارسي ذكراً **للحساب** (II/ 3) والميزان (II/ 6) ويوم الحشر (II/ 7) وإقراراً بأنَّ الموت حق (II/ 8) وكذلك البرزخ (نفسه) وبأن القبر حق (II/ 9) وبأن السؤال في القبر حق (II/ 10) وأن البعث حق (II/ 11) وأن الصراط حق (II/ 12) وأن الميزان حق (II/ 13) وأن الحساب حق (II/ 14) وأن الكتاب حق (II/ 15) وأن الجنة حق (II/ 16) وأن

---

(442) نقله إلى الفرنسية نيكولا تحت عنوان: Le Beyàn Persan، باريس 1911.
وأجمل له براون (E.G.BROWNE) خلاصة باللغة الانكليزية تحت عنوان: (A Summary of the Persian Bayàn)، ونشرها م. مومن (Moojan Momen) ضمن مختارات من كتابات براون عن الديانتين البابية والبهائية (Selections from the writings of E.G.Browne on the Babi and Bahà'i Religions) اكسفورد (Oxford)، 1987. ص ص 320 ـ 405.

النار حق (II/17) وأن الساعة آتية لا ريب فيها (II/18)(443).

وأولى الملاحظات أن التصديق بما سبق هو تماماً مجمل العقيدة الإسلامية التي يردّدها المؤمنون في كل الأوقات وحين التشهد للصلاة، وذلك لو أضفنا: إقرار الناس بالتوحيد والنبوة المحمدية. إلاّ أن البابية لم تعرض لهذا في المقام الذي ذكرنا، وألحّت في غيره على وحدانية الله والنبوات عموماً ونبوّة محمد خصوصاً(444).

ويسقط هذا التماثل حين نقف على تأويل البابية لهذه الأصول الاعتقادية، ويشرح الباب نفسه في البيان الفارسي كلاًّ منها شرحاً منصوصاً، ونظنّنا ملزمين بتقديم السند الذي يرتكز عليه تأويله، ونعني به رؤيته للعناية الإلهية بالخلق، وفي إطارها يتنزّل تقديره للأخرويات.

يقرّر الباب الشيرازي أن العناية الإلهية بالإنسان لا تنقطع، وأن كلماته إليه لا تنفد، وأن رسالاته إليه لا تتوقف ولا تندثر، لذلك تجدّدت النبوّات والشرائع بما يناسب أحوال الناس المستجدة؛ ولا معنى من ثم لختم النبوات على الوجوه الظاهرة من العبارة وإنما كل نبوّة ورسالة إنما هي فتح لغيرها القادمة. ويذكر البهاء في الإيقان، كما أشرنا، أن الأنبياء على كثرتهم واحد في الذات والأصل وأن قوم الواحد منهم هم أعيان القوم في عهد النبي اللاحق؛ إن هي إلا هياكل وصور تتغير.

وتوهم هذه المقالة بعقيدة التناسخ، فكأن أرواح الأنبياء والمقامات العالية التي ظهر بها الله وأجرى كلمته تتناسخ في الهياكل المتتالية بتتالي الأكوار والأدوار؛ وكأن الأقوام تتناقل أرواحهم في أجساد أخرى مناسبة للمقامات الإلهية اللاحقة.

---

(443) راجع نيكولا، ج1، ص 327 ـ 338.

(444) راجع قيوم الأسماء، في منتخبات، ص 27؛ 30؛ مستخرجاني از كتاب الأسماء، في منتخبات ص 93 ـ 94.

إلا أن البابية والبهائية تنكران بشدة نسبة التناسخ إليهما، وتشرحان الأمر على غير المعتاد من انتقال الأرواح في المحال الكثيرة.

في هذا الإطار نفهم قضية الموت والحياة من بعده للحساب وفيه أيضاً تنزّل سائر الأصول الأخرى التي ذكرناها من آيات **الواحد الثاني** في البيان الفارسي.

إنّ **للموت** معاني كثيرة، منها الوفاة والهلاك ومفارقة الروح للجسد اللحميّ؛ ومنها الاضمحلال أمام شجرة الحقّ، الباب وذلك بالإنكار والتولّي، فالكفر موت حقّ[445]. ومنها نهاية الدور والكور لتظهر أكوار أخرى وحياة جديدة. والمطّرد من هذه المعاني عند البابية والبهائية أن **الموت هو الغفلة عن الديانة** والعدول والانحراف عن دعائمه، والتحديث عن الخلق بغير علم، والطاعة لغير الله. قال أحد البهائيين شارحاً عقيدته في النبأ العظيم وذلك من خلال تفسير لآية من سورة الأنعام:

«قال تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ (الأنعام: 6/ 122).

فسيدنا الحمزة (كذا) الذي في حقّه نزلت هذه الآية المباركة، كان ميْتاً قبل إيمانه بسيّدنا محمد ﷺ، فلمّا آمن أصبح من الأحياء يسعى نور إيمانه بين الناس ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ (النحل: 16/ 21).

هذه هي الحياة والموت في اصطلاح الكتب الإلهية، إنها الحياة بمعناها الروحي، والموت بمعناه الروحي، فإذا أشار تعالى إلى البعث فإنما يشير إلى بعث الروح من قبور الغفلة»[446].

---

(445) راجع البيان الفارسي، في براون ص 330 ـ 331؛ أيضاً نيكولا، ج1، ص ص 73 ـ 87.

(446) راجع محمد مصطفى، النبأ العظيم، ص 104.

إن الفرد الكافر ـ بهذا التقدير ـ يعيش طول حياته حالة الموت الروحي، فإذا أضفنا إلى ذلك كثافة الجسم المانعة من صفاء النفس، بات ميّتاً مضاعفاً، وإن أكل وشرب ومشى كبقية السوائم. ذاك هو الفرد المنكر، وعلى عكسه المؤمن.

أما أصحاب الدور والكور كالأمة الإسلامية فإن موتها بنهاية دورها، للحاجة إلى تبدّل الإيمان وتجدّد الرسالة، وتغيّر صاحب التبليغ لكلمة الله، ولذا لا تكون الأمة الإسلامية خاتمة لسائر الأمم؛ وفي هذا موافقة لتجدّد الديانة وتبدّل الشرائع[447].

والموت في سائر الأديان هو الطريق إلى الحساب والجزاء على الأعمال. ويسهب القرآن في وصف يوم القيامة والجزاء. ونجد في البيان الفارسي، وكذلك في مصنّفات البهائية إقراراً مبدئيّاً لمقالة القرآن مع المخالفة لها في المحمل وتفاصيل الدلالة.

ويعتبر النص الإسلامي **مسألة القبر وما فيه من السؤال والعذاب** بداية الحساب، والإعداد ليوم اللقاء في الآخرة. وكذا تقول البابية والبهائية سواء. ففي الآية التاسعة من الواحد الثاني تصديق بأن القبر حق كما سبق، ويذكر الباب الشيرازي أن لكل روح قبرها في حدّ معروف، وعندما يكون البعث أيام «**من يظهره الله**»، فإن تلك الروح تعرج من قبرها كما تعرج سائر الأرواح، فمن كان من أهل البيان عاد إلى المشيئة الأولى، ومن كان من أهل الإنكار عاد إلى

---

(447) جاء في النبأ العظيم، ص 88: «أما ما يختص بالأمة فقد خاطبها القرآن بمثل ما خاطبتها التوراة: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾ (الأنعام: 6/6) والمتدبّر في هذه الآية المباركة يرى أن استمرار الهداية الإلهية أمر ثابت، ومن مقتضيات الهداية الثواب والعقاب. وقوله تعالى بأنه يهلك الأمم بذنوبهم وينشىء من بعدهم أمماً أخرى هو أيضاً دليل واضح على أن الأمة الإسلامية ليست هي نهاية الأمم، بحيث لن ينشىء الله من بعدها آخرين، ولذا قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: 2/ 143).

شجرة الإنكار (The Tree of Denial)[448]. ويفهم من البيان أن **القبر هو الجسد**[449].

ويشرح صاحب **«النبإ العظيم»** أمر القبر، بالإضافة إلى ما قاله الباب في **«البيان»**، فيجيء بتأويل آخر هو: **إن القبر هو الغفلة عن الدين**، تماماً كالموت، وهنا لبس محمد مصطفى بين المحلّ ومن فيه، فالمحلّ هو القبر، وصاحبه هو الميت. وكان رأيه مناسباً لما ذكره في سائر الأخرويات كما نرى وتعليله لهذه المقالة أن «الإنسان هو الذي له من المواهب ما يستقبل بها فيوضات الحق وما يستحق بها الحياة كإنسان. فإذا الإنسان بعد ذلك غفل عن هذه الحقيقة، ووجه قواه ومواهبه في غير وجهتها الصحيحة السليمة، وإذا اختفت فيه الفضائل الإنسانية، واحتجب ضميره بحجابات الأهواء، فإنه من الوجهة الروحية، يفقد شخصيته وحياته كإنسان، ويصبح مجرّد كائن يتحرّك بلا مقوّمات بينما تتحرّك العوالم الأخرى من جماد ونبات وحيوان داخل إطار مقوّماتها وخصائصها»[450]. لذلك نسب القبر إلى الغفلة في عبارته التي ذكرناها: «فإذا أشار تعالى إلى البعث فإنما يشير إلى بعث الروح وقيامها من قبور الغفلة»[451].

ويُقِرُّ الباب **بالسؤال في القبر**، ولا يذكر منكراً ونكيراً تحديداً، وإنما ينسب سؤال الميت إلى الملائكة. وجاء في الآية العاشرة من الواحد الثاني وصفٌ للسؤال على غير ما اشتهر عند المسلمين؛ فيذكر الباب الشيرازي أن «أهل التصديق» يسألون يوم البعث الناس: بِمَ كانت ديانتكم؟ فيجيبون: بحجة البيان. فإذا كان منهم غير مؤمن، أصابهم العذاب، وعادت الملائكة إلى الله لتعلن عن حالهم وتصرّح بجزائهم، فينزل على قبور أجسادهم ما كان من أمر الحلول عليهم في الأجداث[452]؛ وفي هذا الرأي وصلٌ دقيق بين السؤال في

(448) راجع البيان الفارسي، في براون، ص 331؛ أيضاً نكولا، ج1، ص 88.

(449) راجع البيان الفارسي في براون، ص 332.

(450) راجع النبأ العظيم، ص 103.

(451) راجع نفسه، ص 104.

(452) راجع البيان الفارسي في براون، ص 332؛ أيضاً نيكولا، ج1، ص 96 ـ 97.

القبر والسؤال يوم البعث؛ ويتمثل هذا الوصل في السكوت عن السابق أو اعتباره معروفاً على الأقل لأن أهل الإنكار يردّون إلى ما يشبه سؤال الميت؛ ولكن بدل أن يكون ذلك في القبر فإنه يكون في قبر الجسد. وليس في البيان تفصيل للعذاب، في حين تفنّنت المرويات الإسلامية في الوضع والاختراع إلى حدّ ظهور مؤلفات تامّة زادت من أمر الزواجر إرهاباً.

وقد لا تتّضح تلك العلاقة بين السؤال يوم الحساب والسؤال في القبر لرقّتها والتردّد في شرح الحدث بين متقدّم ولاحق؛ وظنّنا أن الباب قصد إلى ذلك حتّى يحدث عقيدة على أصل سابق فيحافظ على الإطار باعتباره سنة وموروثاً ويحوّل الرمز باعتبار ذلك من عقائده وديانته الجديدة. وتفصيله: إن عذاب القبر والسؤال إلى حد إجهاد الميت قبل يوم الحساب هو من المشهور الإسلامي **وأصول العقائد**، فأفاد الباب الشيرازي من ذلك ولكنّه حوّل دلالة القبر، فجعله الجسد هنا، وأبقى على الملائكة دون تخصيص بمنكر ونكير، وحوّل مضمون السؤال والجواب تحويلاً يناسب الديانة البابية. **فالبنية واحدة والرمزية البابية جديدة.**

واللطيف في هذه المقالة البابية أنها دخلت بالسؤال **فضاء يوم الحساب**، وكأن القبر والبعث منه متزامنان؛ وليس الأمر كذلك في النصوص الإسلامية[453].

يقِرّ الباب **بيوم البعث** تماماً كما يقرّ المسلمون، ويبدو **للوهلة الأولى** مُتجنياً من نَسَبَ إلى البابية والبهائية إنكارهما للقيامة والبعث، إلا أن تكونا قالتا فيه بغير رأي المسلمين، في كيفيته لا من حيث الوجود والعدم ويذكر الباب في الآية الحادية عشرة من الواحد الثاني أن ظهور الله سيرفع أرواح المؤمنين في

(453) حول عذاب القبر راجع مجملاً الأحاديث المنسوبة إلى الرسول والمضمنة خاصة في كتاب الجنائز من الصحاح والمسانيد، والسنن، مثلاً: سنن النسائي، بيروت. دار الجيل [د.ت] ج4 ص 97 ـ 105؛ حول اختلاف المتكلمين في المسألة راجع الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 293؛ 473.

روح واحدة؛ ولا أحد يستطيع أن يفهم ذلك حتى ينظر إلى نقطة الحقّ، والسّبب في ذلك أن الله يعيد الخلق كما بدأهم، فقد أنشأهم من نفس واحدة، وهو يعيدهم في نفس واحدة[454].

ولسنا نجد في البيان البابي وصفاً ليوم البعث كما جاء في القرآن، في حين اهتمت البهائية المتأخرة بذلك، ونرى مثل محمد مصطفى يسهب في الشرح مصدّقاً تماماً بالعبارة القرآنية في وصف هذا اليوم؛ بل نراه يضيف إلى ذلك ما جمعه من نصوص الإنجيل والتوراة، ليقدّم في النهاية خلاصة رأي ينحو به عن سائر الكتب السماوية رغم احتجاجه بها وزعمه تفسير آياتها. يقول:

«والواقع أنه تعالى أشار إلى يوم القيامة ووصفه باليوم العظيم الرهيب بأحداثه، وحدّد له ساعة لا يعلمها أحد سواه، وجعل تلك الساعة إعلان الفرح للذين يترقبونها ساهرين متّقين ودقّة الفزع الأكبر للغافلين (. .).

ولقد أشار الله تعالى في القرآن الكريم إلى ذلك اليوم الشديد بعبارات محمّلة بمعاني الهول والفزع: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ۗ﴾ (الأعراف: 7/ 187) (. .).

والسؤال الذي يتبادرُ إلى الذهن هو: هل هذا الإنذار الرهيب بقيام الساعة مسألة تخصّ جيلنا أو الأجيال التي تعقبنا على التحديد. . . أم هل كان في الماضي أيضاً نفس هذا الإنذار وقامت الساعة؟ فإذا بيّنا أن الأمم السابقة واجهت بدورها مثل هذا الإنذار، . . . وأدركتها الساعة وقامت قيامتها فقد

---

(454) جاء في البيان الفارسي، في براون: ص 333.

"First as the Creation of all things is by a single soul, and the raising up of all by a single soul, so in that moment when that single soul is raised up shall everything else, one by one, be reaised up each in its own place. But none can understand the raising up of everything in a single soul tell be looks to the point of Truth".

وجب علينا اليوم ونحن نعيش تحت الإنذار وتحت الساعة التي تأتي بغتة، أن نبحث عن العلامات ونعدّ أنفسنا لذلك اليوم العصيب (. .) ففي سورة هود، وفي سور كثيرة أخرى، ما يكفي لتذكير المسلمين خاصّة بالساعة التي حدّدها الله تعالى للأمم السابقة، وأن بقيامها تحت العملية المزدوجة ـ النجاة والهلاك ـ في وقت معاً، فالساعة في تلك السّور المباركة كانت ظهور رسول جديدٍ، معه النجاة لمن سمع وأقبل، والهلاك لمن أعرض وأدبر»[455].

وفي هذا مخالفة أساسيّة ليوم البعث في القرآن والمرويات الإسلامية الشيعية والسنّية معاً؛ ويبدو لنا هذا الرأي البابي مناسباً للرؤية العامة للكون حين أسس الباب مقالة الأكوار والأدوار مثلما جاءت النصيرية بعقيدة في القبب والأدوار أيضاً.

والحاصل أنّ في كل دور سبق يوماً للحساب وبعثاً شهدهما أهل دور مضى، وسيشهدهما أهل كلّ كور جدّ. وبالبعث يختم وحدة القبّة، ويصبح لتجدّد الرسالات والشرائع معنى في وجود الإنسان.

ويعرض محمد مصطفى رأياً طريفاً في الصّيحة والنداء يوم الحشر تأويلاً للعبارة القرآنية بما يخالف مذهب أهل التفسير جميعاً، فيما نعلم. ويشير من خلال شرحه إلى نهاية العالم، هي حالة فوضوية (état chaotique) لا يبقى للكون فيها نظام:

«ومن ناحية أخرى، فالقارعة والحاقّة والصيحة والصّاخة ويوم الحشر وغيرها إنما جميعها مترادفات ذات مدلول واحد عام، وآثار واحدة عامة، وهي التفاعل الحتمي الذي يحدث عن دعوة كلّ رسول إلهي. فالدعوة في ذاتها صيحة هائلة ترجّ الأفكار رجّاً، وتهزّ أركان الحياة هزّاً، وتزلزل الأوضاع السائدة زلزلة شديدة، فتنسف المعارضين والمستكبرين نسفاً، وتقرع المبطلين، وتحقّ القول على المكذبين (. .) هذا من جهة، ثمّ تخلف الخلق الجديد

(455) راجع النبأ العظيم، ص 93 ـ 94.

ليسعى ويعيش في هدى النور الجديد، من جهة أخرى»[456].

فأيّ معنى يبقى بعد هذا للقيامة والحشر؟ ليس ذلك كما فهمه أهل الأثر من المسلمين ولا أهل التفسير: فهو إيذان بنهاية دور وبداية آخر، وحتّى الصيحة والنفخ في الصّور يؤذنان بذلك.

«والخلاصة أنّ هلاك الأمم السابقة جزاء إعراضهم واستكبارهم أمر مشهودٌ، ولم يقتصر الهلاك على صورة واحدة، بل تعدّدت صوره ما بين طوفان، وصيحة، وحجارة تتساقط كالمطر وإحداث التغيير الشامل، من عاليها إلى سافلها، والأوبئة والأمراض، والتشتّت والتغرّب. والافتراق وغير ذلك (. .) والمسلمون كأيّ أمة أخرى تجري عليهم سنّة الله، فهم عند ظهور المهدي ونزول عيسى روح الله معرّضون لنفس الامتحان والتمحيص ثمّ تنقضي نشأة وتبدأ نشأة أخرى بها يأتي الله بخلق جديد»[457].

إن يوم الحساب والجزاء هو في العبارة القرآنية يوم عظيم بأهواله، وتقرّ البهائيّة تلك الأوصاف وذلك التصوّر لتجعل منه يوم ظهور الله في المقامات التي يختارها[458]؛ وبذا تصبح القيامة موعد مجيء الله لطفاً بالناس وظهوره في الباب بعد انتهاء القبة المحمديّة، ثم هو ظهورٌ بالبهاء بعد عصر «البيان».

بهذا الحدّ يتعلّق تأويل البهائية للنفخ في الصّور، وتأويل الصّور أصلاً. وتحقيق ذلك من عبارتهم أنَّ «النفختيْن قد تحققتا بظهور حضرة «الباب» المبشر أولاً، ثم ظهور حضرة «بهاء الله» موعود الأمم ثانياً والكتاب الذي أشار إليه تعالى في ﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ (البقرة: 2/1 ـ 2) هو كتاب «البيان» الذي جاء

---

(456) راجع نفسه، ص 95 ـ 96.

(457) النبأ العظيم، ص 97.

(458) راجع نفسه ص 99 ـ 100؛ 108: «. . . على ضوء ما تقدّم يستطيع الإنسان أن يربط بين القيامة وأحداثها الهائلة، وبين انشقاق السماء وزلزلة الأرض وتكوير الشمس، وتساقط الكواكب، وبين مجيء الربّ وإشراق الأرض بنوره، وميراث الأرض للمتقين يتبوّأون من الجنّة حيث يشاؤون».

به حضرة الباب وورد ذكره في سورة الرحمن ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ﴾ (الرحمن: 55/ 1 ـ 4)؛ والصحف المطهرة التي فيها ﴿كُتُبٞ قَيِّمَةٞ﴾ (البينة: 98/ 3) هي الكتب والألواح المباركة العديدة التي نزلت على حضرة «بهاء الله»(459).

أما الصراط في «**البيان الفارسي**» فهو ظهور الله بالمقامات أياً كان الوقت والكوْرُ؛ ولا نجد في أدبيات البابية والبهائية مزيداً من التفصيل إلاّ بعض الأخبار التي تدلّ على أخذ هاتين الفرقتيْن ببعض المرويات الإسلامية في الصّراط، ومنها: «الصراط أدقّ من الشعرة وأحدّ من السيف»(460).

وكذا **الميزان** فهو نقطة الحق، والمقصود به الكتاب المنزّل في القبّة يبلغه إلى الناس وأهل التصديق مقام الله ورُسُله(461). ولما كان الميزان حكماً وقسطاً كان الرجوع إليه قاضياً ولازماً، والتفريق به بين الحق والباطل قاطعاً جازماً.

«هو يأتي مع كل رسول جديد... وهو النّور الذي تتجلّى فيه حقائق الأشياء، والنّار التي تمتحن بها طبيعتها. وكان سيدنا محمد ﷺ النور والنار للسابقين، واليوم فحضرة بهاء الله هو نفس النور ونفس النار للعالم»(462).

وليس **البرزخ** عند «الباب» سوى الفاصل بين ظهور إلهي ومواليه، قياساً على ما جاء في المرويات الإسلامية من أنه الخيط الرقيق الفاصل بين الدنيا والآخرة على الأشهر، وليس من الغريب، في إطار التأويل، أن تحمل الجنة والنار على غير محاملهما القرآنية والإسلامية المطّردة(463).

والخلاصة، أنّ الجنة هي حالة الإيمان والتصديق والولاية والنار هي حالة

---

(459) راجع نفسه، ص 108.

(460) راجع البيان الفارسي، في براون، ص 333؛ نيكولا، ج1، ص 101 ـ 103.

(461) راجع نفسه، ص 334؛ نيكولا، ص 65 «والبيان هو الميزان حتى يوم الحساب».

(462) راجع النبأ العظيم، ص 92.

(463) راجع البيان الفارسي، في براون، ص 335؛ أيضاً نيكولا، ص 115 ـ 141.

الكفر والإنكار[464]. وبهذا تستحضر الجنّة والنار لتصبحا حالة يومية يعيشها المؤمن والكافر سواء، ويضحي **عدل الله قائماً الساعة**.

يَسعنا بعد هذا العرض أن نبدي الملاحظات التالية:

1 - لا يوجد فرق حقيقي بين عقيدة البابية والبهائية في الأخرويات، ولو رجعنا إلى نصّ الإشراقات مثلاً لوجدنا فيه مقالة البابية ولا فرق؛ يقول البهاء:

«يا أيها المتوجّه إلى أنوار قد أحاطت الأوهام على سكان الأرض، ومنعتهم عن التوجّه إلى أفق اليقين وإشراقه وظهوراته وأنواره. بالظنون سعوا عن القيوم يتكلمون بأهوائهم ولا يشعرون. منهم من قال هل الآيات نزلت، قل إي وربّ السموات، وهل أتت الساعة، بل قضت ومظهر البينات، قد جاءت الحاقة، وأتى الحقّ بالحجّة والبرهان. قد برزت الساهرة والبريّة في وجل واضطراب. قد أتت الزلازل وناحت القبائل من خشية الله المقتدر الجبّار. قل الصاخة صاحت واليوم لله الواحد المختار. وقال هل الطامة تمت، قل إي وربّ الأرباب. وهل القيامة قامت، بل القيوم بملكوت الآيات. وهل ترى الناس صرعى، بلى وربي الأعلى الأبهى. وهل انقعرت الأعجاز بل نسفت الجبال ومالك الصفات - قال أين الجنة والنار، قل الأولى لقائي والأخرى نفسك يا أيها المشرك المرتاب. قال إنّا ما نرى الميزان، قل إي وربي الرحمان لا يراه إلاّ أولو الأبصار. قل هل سقطت النجوم قل إي إذا كان القيوم في أرض السرّ فاعتبروا يا أولى الأنظار (. . .) يقول قد الناقور هل نفخ في الصور، قل بلى وسلطان الظهور إذ استقرّ على عرش اسمه الرحمان. قد أضاء الديجور من فجر رحمة ربّك مطلع الأنوار. قد مرّت نسمة الرحمان واهتزت الأرواح في قبور الأبدان كذلك قضي الأمر من لدى الله العزيز المنّان. قال الذين كفروا متى انفطرت السماء. قل إذ كنتم في أجداث الغفلة والضلال. .»[465].

---

(464) راجع النبأ العظيم، ص 91.

(465) راجع نبذة من تعاليم حضرة بهاء الله، ترجمة فرج الله زكي الكردي. القاهرة 1343هـ/[1924م] ص ص 89 - 91.

والسبب في هذا التماثل أن البابية لم تدم طويلاً، فلم يظهر منها أهل نظر في اللاهوت على مقالتها، ولم تفصل عقيدتها، فاعتبرت البهائية (وكذلك الأزلية)[466] استمراراً للبابية، وإن أعلن بهاء الله نَسْخَهُ لكتاب البيان في كتاب الأقدس.

2 - إن مقالة البابية والبهائية في الأخرويات قد تأسّست على عبارة القرآن وآياته. ولكنّها تأوّلتها على وجه لم يشتهر بين المسلمين. ولئن ظهر بين الفرق الإسلامية من قال: إن الجنة والنار والصّراط والميزان... إنما هي أسماء أشخاص من عرفها كان مؤمناً وسقطت عنه العبادة العامة[467] فإن البابية والبهائية لم تبلغا هذا الحدّ، ولم تظهرا بهذا التأويل، ووقفتا من الآخرة موقفاً دقيقاً لتردّدهما بين الإثبات والإنكار للمصير.

ففي مقالتهما احتجاج بالمنقول والمعقول على حقيقة الآخرة والمعاد، والحشر والميزان والقبر والعذاب.. ولكنها جميعاً في نهاية كلّ دورٍ وخاتمة كلّ كور، وبداية كل نشأة جديدة. وبهذا تستقرب الأخرويات، وتصبح من شؤون العالم، وبذلك «**تَكَوْنَنُ**».

ونلاحظ من خلال هذا اتصالاً بالمقالة الشيعية الإمامية. فاعتبار الصّراط هو **الإمام** أو «**من يظهره الله**»، مقالة واحدة تقريباً؛ واعتبار الموت بالغفلة والإنكار قريب جدّاً من مقالة الإمامية في أن من مات ولم يعرف إمامه فقد مات ميتة جاهلية، لأن الحياة الجسدية لا قيمة لها أمام الحياة الروحية الإيمانية؛ والغفلة والأوهام في العبارة البابية والبهائية هي مرادف الإنكار والعداوة للإمام في المقالة الشيعية؛ ويمثل مجيء الرب أو «من يظهره الله» في العقيدة البابية - البهائية رأياً قريباً للغاية ممّا عنته الشيعة بظهور المهدي يوم الحساب؛ ولا غرابة في أن يكون الباب قد ادّعى أولاً البابية للمهدي ثم

(466) راجع في التعريف بها، ص 33، 36.
(467) راجع الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 9 - 10.

المهدوية نفسها قبل ادّعائه أنّه ظهور من ظهورات الله.

3 ـ لا تختلف عقيدة البابية في القبر والعذاب عن مقالة النصيرية **عامَّة إلاّ في التفاصيل**، فالقبر عند البابية ـ البهائية هو الجسد وهو الغفلة والأوهام، والعذاب يصيب الإنسان في تيهه وبعده عن الإيمان والعرفان؛ وتذهب النصيرية إلى أن القبر هو أيضاً الهياكل التي يتردّد فيها الكافر ويعذّب فيها بالقتل والذبح. . . ولئن لم تصرّح البابية ـ البهائية بهذا، لأنّها لا تؤسّس مقالتها على التناسخ، فإن مسألة العذاب والقبر تبقى عندها مرتبطة بالجسد في هذه الحياة لا في سواها.

4 ـ تشترك النصيرية والبابية ـ البهائية معاً في أن مقالتيهما، وإن اختلفتا، هما تأويل للآيات القرآنية، هو على وجه **تأويل احتجاجيّ** غايته ردّ كل سنيّة شيعيّة وسنيّة والتشريع لديانة أخرى تظنّ النصيرية أنها الإسلام ودين التوحيد، وتزعم البابية ـ البهائية أنها قبّة جديدة، ودور آخر بعد الدور المحمّدي، وهي من ثم ديانة مستقلّة بحقّ تماماً كالأديان السابقة ولا فرق.

5 ـ لا نجد في الأخرويات البابية ـ البهائية ذكراً للْحوضِ والشّفاعة؛ ولئن كنّا لا نجد سبباً وجيهاً للسّكوت عن الأول، فإن لإسقاط مسألة الشفاعة ما يبرّره؛ فالمؤمن الموالي للإمام، المعترف بالباب، قد أمن كلّ عذاب، إذ بإيمانه واعترافه تمّ التصديق؛ فلا معنى بعد هذا للشفاعة. ثمّ إن الباب والبهاء هما مرَّة كمرتبة المهدي، ومرة أخرى هما ظهور الله، والشفيع هو الرسول، فامتنع أمر الشفاعة بانعدام الرسول في أمر الباب والبهاء. ولا يتوهّمن أن حروف الحيّ هم رسل الباب إلى الناس مهما ظهروا بكلمته، وإنّما هم دُعاةٌ، تماماً كدعاة أي نبي إلى ديانته الجديدة.

6 ـ إن رؤية البابية ـ البهائية للآخرة والمعاد هي سليلة رؤيتهما للعالم والكون، والظنّ عندنا أن الآخرة عندهما تقف على مشارف الدّور والكور

إيذاناً بدور جديد وكور حديث، وفي هذا تصريح **بأبدية الخلق**، وإنكار النهاية **التامَّة مطلقاً**، وإقرار باستمرار العناية الإلهية وتجديد رسالاته إلى الناس متى احتاجوا إلى ذلك وكثر عزوفهم عن الحقّ، وانتشر الباطل وعمّت الحروب وزاد الخراب. . . فالنظرية البابية ـ البهائية هي نظرية في إصلاح المعاش بالعناية الإلهية أبداً.

ومن هنا تصوغ البابية ـ البهائية مقالة جديدة **في المهدوية**، رمزها الجديد **«من يظهره الله»**.

7 ـ إن لهذا التأويل للأخرويات ما يبرّره من اجتماع الفرقة الهامشية والغاية من دعوتها. فالباب الشيرازي كان محتاجاً إلى «كوننة» (Cosmisation) المعاد واستقراب الآخرة ليصبحا معاً من المعيش اليومي، وبذلك يغمس أتباعه القليلين في حالة من العبادة والإيمان وجوديَّة حيَّة، وهو إذ يفعل ذلك فإنما يوطّد لحركة من أبرز أتباعها التجار وصغار العلماء؛ ينهض الأوائل بمعارضة السلطة المرجعيّة الشيعيّة التي استأثر بها علماء الإمامية ومراجع التقليد الناطقون عن الإمام؛ مثلما يباشرون بأنفسهم تجارة إيران عسى أن يردّوا على تدخل الأوروباويين وقناصلهم وعلى سلطان روسيا في إيران.

أمّا صغار العلماء فالمأمول منهم أن يضحوا مراجع البابية، إليهم يرد الحلّ والعقد وعليهم التعويل في التشريع والقضاء والإفتاء وتنظيم حياة الناس بالإشراف عليها.

وإذا أبْرَزَ البَابُ مقالة **«من يظهره الله»**، وأخبر عن الكور اللاحق فلأنّه أحسّ بشدّة المعارضة الرسمية له وأنّه معدوم لا محالة وأنّ دعوته في حاجة ماسّة إلى تابع ينشرها ويضطلع بإتمامها، فكانت الآخرة عنده إعلاماً بطور جديد، لا بنهاية الخلق ولمّا تثمر دعوته بعد.

أما البهاء فإنه فصّل مُجمل **«الآخرة البابية»**، وأبقى عليها تماماً وعلى صاحب الدور القادم أيضاً. والسّبب أنه طلب بذلك كونية الدعوة وتأليف

الجنس البشري وصاغ **«الآخرة»** في عبارة روحية تستنكف من تأكيد العذاب الجسدي لتلحّ على الجانب الروحي، وقد رام من ذلك أن يسهم **في نشر قيم دينية حديثة** تتألّف كلّها في ما يسمّى بـ **«حقوق الإنسان»**، إحدى مآثر الحداثة.

لعلّ في ما سبق ما يشير إلى الأصول التي ترجع إليها عقيدة البابية ـ البهائية في الآخرة.

ولا حرج علينا لو قُلنا إن عقائد البابية والبهائية هي سليلة التّشيّع، إلاّ أنها لم تحافظ على مسألتيْن أساسيتيْن: أولاهما: تعظيم علي بن أبي طالب من بين سائر الأئمة والأنبياء، والثانية إثبات الآخرة القرآنية والمعاد الإسلامي، واعتبار الإمام هو الصّراط، وهو أصل الكفر لمن تبرّأ منه والإيمان لمن والاه.

وقد أشرنا فيما سبق إلى إحداث البابية ـ البهائية في الآخرة على مقالة القرآن وأهل الإسلام إلى حدّ أن تلك الفرقة الهامشية الحديثة قد حوّلت تلك العقائد القرآنية بإعادة الترميز.

ويعسر إقناع إيرين ماليكوف (Irène Mélikoff) بهذا الرأي قياساً على نتائجها في مشكلة القزلباشية[468] أو العلويين بالأناضول. فعلى الرغم من ملاحظتها تأليههم لعلي بن أبي طالب وقولهم بالتناسخ وحلول الله في هيئة

---

(468) راجع: Irène Mélikoff, le Problème Kizilbàs in Turcica 6 (1975)
ويزيد في اقتناعنا بهذا ما رواه براون (E.G. BROWNE) عن حديث جرى مع أحد البابية أيام مقامه بإيران، وهو أسطى أكبر، ويظهر أن البابي قد ادّعى أنه يملك كتاباً فيه شرح لجميع الحقائق الدينية إلى ذلك العهد أي ظهور الباب، وطمع في أن يدعو براون إلى دينه عسى أن يعتنقه كما اعتنقه أحد الزردشتنيين، فالتفت أسطى أكبر إلى براون قائلاً:
«إن كنت ترغب في رؤية آدم أو في نوح فأنا نوح أو في إبراهيم فأنا إبراهيم أو في موسى فأنا موسى أو في المسيح فأنا المسيح». فأجبت: لِمَ لَمْ تقل مرة واحدة أنا الله؟ فأجاب: نعم، لا أحد سواء».
راجع: Browne, A year Amongst the Persians, in M. Momen Selections from the Writings of E.G. Browne. p.111.

بشرية والاحتفال بعاشوراء وصنع الأكل بكاءً على شهداء كربلاء. . . فإنها أنكرت أن تكون القزلباشية شيعيّة العقيدة والديانة وآثرت أن عقائدهم مما لاحظته في الأناضول وأذربيجان الإيرانية، وبين التركمان. . . إنما هي عقائد ذات جذور قديمة للغاية تُجْمَعُ في تجلّي الآلهة في مقامات بشرية، وتعدّد الهياكل والقمصان بالتناسخ، وكان الصفويّون هم الذين ساعدوا على تغليف هذه العقائد القديمة الوثنية بغلاف شيعي انتساباً إلى الثقافة العامة الجارية بإيران.

وردّت ماليكوف (Mélikoff) مبالغة الباحثين الأوروباويين خاصّة في إرجاع عقائد العلويين الأتراك (’Alevi) إلى بعض الأصول المسيحية، واستشهدت بالخمرة التي يرفعونها جماعة للاستدلال على أنّها ذات أصل ميثيّ يتمثل قصّة تناول الكأس مع الله في العالم العُلْوِيّ. أما «**جماعة الله**» الذين تناولوا تلك الكأس فعددهم أربعون. وهذه القصّة لا تناسب البتّة اتّحاد المؤمنين (communion) في المسيحية.

يبدو لنا هذا الرأي مغرياً، وتطبيقه على أصول البابية والبهائية مثيراً. والحاصل منه أن مقالة البابية والبهائية في الآخرة تعود في النهاية إلى اعتقاد الظهورات البشرية، واستمرار الأكوار والأدوار إلى ما لا نهاية. ولئن لم تصرّح البابية بعقيدة التناسخ فإنها كادت تصوغها برأي مختلف، فهي تؤمن من ناحية بتجدّد الأكوار والأدوار، وهي من ناحية أخرى تقرّ بأن الأنبياء واحد في الذات متعدّدون في الأشخاص والصّور؛ وتقرّ تبعاً لذلك بأن قوم النبي السابق هم قوم النبي اللاحق؛ ونظنّ أنها قصدت في الذات لا في الأشخاص والصّور. فإذا اعتبرنا الأجساد محلاً للعذاب وقبر الإنسان، اقتربنا كثيراً من مقالة التناسخ دون أن نبلغها بالتمام.

نعم! إن البابية ـ البهائية تستشهد كثيراً بالآيات القرآنية، وكذلك بالعديد من النصوص الكتابية القديمة من التوراة والإنجيل، وتحتجّ بتأويلها على عقائدها في الآخرة؛ وهي إذ تفعل ذلك فإنما تسعى **إلى الإقناع بديانة جديدة،** بدأتها حين أعلن الشيرازي أنه الباب إلى المهدي، ثم هو المهدي تقويضاً

لمرجعية السنية الشيعية المتغلغلة في إيران؛ فلمّا اشتدت الحركة وكثرت الاضطرابات وانتحل الناس عقيدة الباب كان نسخ القرآن إعلاناً لشريعة جديدة، وهو نسخ من باب الاحتواء والتجديد لا من باب التقويض للأصل.

لهذا نرجّح أن تكون عقائد البابية راجعة بالفعل إلى ما قالت ماليكوف، ولكنّها تغلّفت بغلاف الإسلام الشيعي في الأصل بحثاً عن موطىء قدم في الثقافة السائدة بإيران، فلمّا صدع الباب بالاستقلال ظهرت أصول تلك العقائد الجديدة من الموروث الإيراني القديم. ومهّدت الفرقة الهامشية بذلك للسيادة.

كيف أفادت البابية والبهائية من عقيدتها في الآخرة لتحقيق سيادتها؟

أسهمت هذه المقالة في تحقيق غايتيْن:

1 ـ أن تنسلخ البابية والبهائية من هيمنة الإسلام عموماً، وسيادة المراجع الشيعية خصوصاً. وهما إذ بلغتا ذلك فقد أعادتا أصولهما إلى الثقافة الإيرانية، والعِرْق الآري، وسنبيّن من شهادة براون (E.G.Browne) أهمية ذلك.

2 ـ إن هذا التأويل الواسع لأمر الآخرة والحياة بعد الموت، وإعلان التجدّد ليسمح باستقطاب عدد من أهل العقائد الإيرانية من زرادشتيّة وغيرها. فإذا أضفنا اعتراف البابية **بنبوّة زرادشت**، وإلحاحها في النجاة من العذاب على الصّدق والخير والمحبة ومعاملة أهل الأديان الأخرى بالحسنى وقفنا على بعض الأسباب التي تساعد على انتشار البابية بين الأقليات الدينية في إيران.

ويشهد براون، وقد أقام طويلاً في إيران بين البابية والبهائية والزرادشتية، على أن البابية والبهائية قد نجحتا في تقريب أهل تلك العقائد، وبلغ منهم كثير حدّ اعتناق دعوة الباب وديانة البهاء.

والسبب في هذه الألفة بين البابية والزرادشتية في نظر براون أنهما معاً ينكران هيمنة أهل الإسلام وأتباع الديانة المحمديّة؛ وهما أشدّ تسامحاً مع أهل

العقائد الأخرى من أهل الإسلام. وتحسن البهائية إلى أهل الديانات الأخرى، وكذا الزرادشتية؛ وتؤمن البابية بأن زرادشت[469] نبيّ، دون تحمّس؛ وطفق البهاء يراسل الكثير من الزرادشتيين من عكا، ورغم تمنّع بعضهم من الاعتراف بدعوته فإنّ منهم من اعتنق البهائية»[470].

إن هذه الأسباب كلها هي التي قرّبت البابية والبهائية من الزرادشتية في نظر براون؛ ويبدو أن كره الإيرانيين للعرق السامي والجنس العربي قد ساعد أيضاً على تأليف الإيرانيين من بين الأقليات الدينية حول الدعوة البابية والبهائية. والظاهر أن البابية والبهائية لمّا فقدتا كلّ رابط مع الأخرويات الشيعية الإمامية، ومع سائر عقائدها بالتحديد، استطاعتا أن تجلبا إليهما الأقليات الدينية في إيران، وخاصّة منها الزرادشتية[471].

وتشير سوزان ستايلس (Susan Stiles) إلى الأطوار التي مرّت بها الدعوة البهائية بين منتحلي الزرادشتية في منطقة يزد، وتلخصها في أربع مراحل: أولاها: انسلاخ البهائية عن العقيدة الإسلامية التقليدية بإعلان نبوة جديدة تتمثل فيمن يظهره الله؛ والثانية: الاتجاه إلى الأقليّات الدينية في إيران من غير المسلمين، وبهذا وسعت عقيدتها وفتحتها إلى سائر الأديان؛ **والثالثة**: سعيها إلى احتواء ما في العقائد الزرادشتية وسائر العقائد الأخرى وتمثّلها، وتشكيل اجتماع بكل تلك العناصر الدينية الاعتقادية؛ والرابعة: الانفصال عن تلك العقائد والديانات بعقائد مستقلة هي ديانة البهائية[472].

وتمثّل هذه الأطوار إشارات طريفة للغاية إلى تحوّل مقالات البهائية على

(469) راجع براون (Browne) في م. مومن (M. Momen)، نفسه، ص 72.

(470) راجع نفسه، ص 88 ـ 89.

(471) راجـع: - Hamid Algar, Religion and state in Iran, Los Angeles, 1969, p.148 - 49

(472) راجـع: S. Stiles, Zorastian Conversions to Bahà'i Faith, in Studies in Bàbi and Bahà'i History. edited by Juan. R.Cole and Moojan Momen. Les Angeles, Kalimàt Press. Volume II, p.90 - 91.

التدريج حتى كانت قريبة للغاية من العقائد الزرادشتية، واستطاعت البهائية أن تخلق بذلك سلطتين ومرجعيْن داخل الجماعات الزرادشيّة، فالأولى هي مرجعية الكهنوت الزرادشتي التقليدي والمحافظ، وتتمثل في الدستور (Dastùrs)، ورجالهم ممن ناهضوا اعتناق البهائية، وكفّروا بالرّدة منتحلي الزرادشيّة الدّاخلين في الدين الجديد، دين البهاء، والمرجعية الثانية هي جمعية النهوض بأحوال الزرادشتيين في إيران المسماة بـ (Anjuman-i Binayán)، وقد تأسّست سنة 1271هـ/ 1854م، حرصاً من الزرادشتية الهندية في بومباي على مساعدة إخوانها المعسرين في إيران، سيما وأن الزرادشتية الهندية في بومباي كانت من أثرى الجماعات لامتهانها التجارة، وكانت لها علاقة اقتصادية وثيقة مع يزد بعالم التجارة.

إن تلك الجمعية قد كانت على اتصال بالتّجار البهائيين في يزد، وكان لمنكْجى لمجي هتري (Manakji Limji Hatari) الفضل الأكبر في الوصل بين الزرادشتية والبهائية. ونظراً إلى ما شاهده من السنيتيْن الشيعيّة والسّنية من شدة على الزرادشتية، وإلى ما وجده عند دعاة البهائية من تسامح وصداقة وتعاطف، فقد مال إلى الثانية، وحرصت البهائية على أن تستوعب عقائد الزرادشتية، فقالت في الأخرويات بأن زرادشت نبيّ واعترفت بفضله؛ وأعلنت البهائية أن نسب بهاء الله يعود إلى الساسانيين لا إلى الجنس العربي، وأنّه ناهض بدعوة زرادشت يواصلها ويطوّرها بالتحسين والتكوين بما يوافق العصر والأحداث؛ ثم إن البهائية شاملة و هي تطوّر لكل السّنن الدينية الغابرة؛ ولم تقس البهائية بشدة بادية على الزرادشتي الدّاخل في دعوتها.. لهذا اعتنق الكثير من الزرادشتيين البهائية، وأحسّوا بأنّه لا خلاف حقيقي بين عقيدة آبائهم والديانة الجديدة إلى حدّ أن صرّح «دستور» من الهند وهو جيوم جي مادي (Jiyum - Ji Madi) عندما اشتدت مناهضة رجال الدين الزرادشتيين للبهائية: **«لم تكن العقيدة البهائية ديانة ولكنها فلسفة تشجّع على مزيد من التحرّر للرجال والنساء وتنفّر من التعصّب الديني والجهل؛ ولذا فما دام البهائي يرتدي الصدرة،** (Sadrin)، **وهو القميص المقدس والكشتي** (Kushti) وهو حبل يعقد ويحلّ أثناء أداء الصلاة ويتّبع تعاليم

زرادشت وشريعته، فإنه يعتبر زرادشتياً»[473].

ولولا أن امتنع موباذ يزد عن الاضطلاع بمراسم زواج أخت سيافاش (Siyavash) أحد الزرادشتيين ممن اعتنقوا البهائية لما صدرت الفتوى بأن أياً من الزرادشتية يقرأ كتاب الأفستا يمكنه أن يقوم بذلك؛ ولولا أن امتنع ذاك الدستور عن أداء مراسم الدفن لأمّ ذاك الزرادشتي لما صدرت فتوى مماثلة، وهو ما سمح للبهائية بالاستقلال على التدريج، وتأسيس مقبرة سمتها «الجنة الخالدة» تدفن فيها أتباعها من الزرادشتية دون أن تغير كثيراً من مراسم الدفن الأصلية[474]. وخصّصت لتلك المراسم وقفاً.

والملاحظ في أمر «الزرادشتية» أخيراً أن الذين اعتنقوا البهائية في إيران هم من كانوا على صلة بالتجارة، أو شغلهم أهل عقيدتهم معهم في التجارة، فدخلوا من ذاك الباب ديانة البهائية لاتّصالها أيضاً بالنشاط التجاري أو لتأسّسها عليه. فأوّل زرادشتي اعتنق البهائية هو (Kay - Khyrsaw Khdàdà)، من أهالي يزد ويشتغل في تجارة النسيج بأحد المحلات بكاشان؛ وكذلك كان سيافاش سافيدفاش (Siyàvash Safidvash) من عائلة تمتهن التجارة بطهران؛ واشتغل بدوره في بيع الأقمشة للمسلمين في الأماكن المقدّسة بقم. ولغيرهما علاقة واضحة بالتجارة مع بومباي[475].

ولئن كانت مقالة البهائية في الأخرويات من الأسباب التي دعت إلى اعتناق هؤلاء الزرادشتيين العقيدة الجديدة فإن سيرة البهائية وإبداء التعاطف مع الأقليات، وإظهار إنكار الشدّة واحترام الديانات الأخرى. . . هي التي سهّلت الإقدام على ديانة البهاء، ظنّاً من أولئك المعتنقين الجدد أن البهائيين لم يغيروا عقائد الآباء، وإنما ساروا عليها وجوّدوها.

فقد كتب مالكولم (Malcolm) ممّا عاين أثناء مقامه في يزد أن الزرادشتي

(473) راجع س. ستايلس (S. Stiles)، نفسه، ص 86.

(474) راجع نفسه، ص 84، وعبارة «الجنة الخالدة» عندهم: «Gulstàn-i jàvid»

(475) راجع نفسه، ص 75.

لا يسمح له [سنة 1325هـ/ 1907م] بحمل واقية من المطر، ويمنع حتى 1313هـ/ 1895م من ارتداء نظارات؛ ولا يسمح له حتى 1303هـ/ 1885م التختّم؛ وكان عليه أن يترجّل في المدينة أو حتّى في الصحراء إذا لقي واحداً من أعيان المسلمين[476].

أما البهائية فإنها أظهرت لهم كل التحرير، وتاجرت معهم، ومنحتهم ثقة فيها وأبدت لهم أنها على مقالتهم وأبقت على تقاليدهم ومراسمهم.

ولم تَبْدُ معاملتها لليهود[477] مختلفة ممّا حدا بهم إلى اعتناق البهائية؛ ولا يزال يقال: يهودي بهائي؛ وزرادشتي بهائي؛ ومسلم بهائي؛ كذا، وكأنه لا فرق إلا أن تكون البهائية تطوّراً لهذه الديانات كلها، أو كما قال أحد رجال الزرادشتية في الهند: إن البهائية فلسفة وليست ديناً، كما سبق.

ولكن البهائية في طورها الحالي طفقت تعلن في غير ما تردّد: «**إنّ البهائية ديانة جديدة**» كما يُرى مكتوباً على الملصقات في المدن الأمريكية الكثيرة.

* * *

(476) راجع: Napier Malcolm, Five years in a Persian Town, New york, Duttonand co, 1907, pp. 47 - 46.

(477) راجع: W.J. Fischel, The Bahà'i movement and Persian Jewry. in The Jewish Review London 7 (1934) pp.47 - 55; The Jews of Persia - in Jewish Social Studies, 12 (1950) pp.

خاتمة الباب الثالث

هل كلّما وجدنا هذه المقالات في النبوات والإماميات، والعالميات والأخرويات كان ذلك إيذاناً بسيادة الفرقة الهامشية؟

ليس الجواب بالهيّن. ويمكن أن نسارع إلى النّفي، فالظاهر من أخبار المؤرخين أن النصيرية لم تكن أبداً فرقةً سائدة، ومجتمع قلة ذا سلطان، حتما قيام الدولة العلوية.

ولم يبدُ للبابية سُلطانٌ وسيادةٌ حتى كان من انتشار البهائية في أصقاع العالم ما أضحى يوهم بنفوذ سياسي وسلطان ديني وهيمنة مالية اقتصادية.

والحال أن هذه الفرق قد تطوّرت بعقائدها منذ النشأة الأولى إن قديماً أو حديثاً وبلغت في مرحلة بعد التأسيس طور التنظير، وإحكام التأصيل، فبدت كل عقيدة رؤية متكاملة شاملة قد تدلّ على سيادة ديانة جديدة لم تتردّد الفرقة الهامشية في إعلانها.

إن هذا البيان بين سيرة الفرقة بعقائدها نحو تأسيس رؤية للسيادة بها، وسيادة الفرقة بنفوذ اجتماعي وسياسي، هو تباين طبيعي لأنه يؤلّف بين جانبيْن هما في الظاهر مختلفان، وفي الحقيقة متكاملان يخدم أوّلهما الثاني.

وبيان ذلك أن هذه الفرق التي درسنا عقائدها فرق متخفّية تتقي مجتمعها المعادي بشتّى أصناف المعاملات؛ وهي لا تستطيع في طور من حياتها أن تعلن

مخالفتها للإسلام في سنيتيه؛ ولكن هذا لم يمنعها من تسويد عقائدها بين أتباعها تأليفاً لهم، ودعوة حذرة لبعض الأنصار تتّخذ منهم دعماً، وتقوّي بهم شوكة. فدلّت تلك العقائد النصيرية بعد تمام تشكّلها في رؤية متكاملة على سيادة هذه الديانة في نظرنا؛ ولكنّها سيادة لم تخرج عن حيّز الأتباع. ولو لم تكن للنصيرية سيادة وسلطان على أصحابها، ولو لم تكن ذات نفوذ على بعض من المنتحلين المتأخرين ما كانت لتبقى أولاً، ثمّ ما كانت لتؤلّف أصحابها على مقاتلة المخالفين لهم إن قصدوهم بالأذى.

هذه سيادة عقدية داخل الفرقة نفسها، ومتى كان ممكناً طرقت تلك العقيدة باب جماعات أخرى تكتسب منهم اعتناقاً، وتقوّي بهم أوداً عند الحاجة وإنما الفرق بين عقيدة سائدة بين أتباعها وأخرى مضطربة الحال أن في الأولى عناية بها وإمعاناً في تطورها، وانتهاءً إلى جعلها رؤية هي عبارة ديانة حقاً في نظر أصحابها. أما الثانية فهي مجرّد شتيت من المقالات تداولتها الأصوات وتناهر بها الأتباع ولا حيلة بعد ذلك في تسويدها.

ولكنّ للسيادة مظهراً آخر لاحقاً هو إظهار الفرقة الهامشية لنفوذ حقيقي وعزمها على بسط سلطان واجتهادها في اقتطاع موطىء قدم بين الأغلبية المعادية **وإن عنوة**. هذه هي السيادة العمرانية الظاهرة وعبارتها البادية: **المؤسسة العسكرية والقيادة السياسية والنفوذ المالي والعقاري**.

فالنصيرية قد استطاعت أن تؤسس لها دولة علوية بعد نضال عسكري، ومطالبة شديدة أعلنها شيوخ قبائلها ردّاً على أذى السنيتيْن الشيعية والسّنية معاً؛ وقد وجدت فرنسا المستعمرة في هذه المطالبة ما يخدم غرضها، فعمدت إلى مساعدة هذه الأقلية الدينية معلنة:

1 ـ أنها لا تمت إلى الإسلام بصلة، فلا مجال أن تكون تحت المسلمين مستعمرة.

2 ـ أن من حق كل أقلية أن تقرر مصيرها عملاً بالحقوق المدنية والسياسية لكل إنسان وجماعة. في هذا الإطار ظهرت سيادة النصيرية الحديثة.

ولو نظرنا قبل هذا العصر الحديث إلى السلطان الذي اكتسبته النصيرية في عهد الأمير المكزون السنجاري لرأينا أن تلك السيادة في المنطقة كانت بما تجمّع من القبائل السنجارية، وما عضد به الفرقة قائدها المكزون السّنجاري، وهي معاضدة عسكرية.

وأمر سيادة العلويين أشهر في منتصف القرن العشرين، فحدث الدولة القوية هو الذي كان إطاراً ممتازاً لسيادة هذه الفرقة الهامشية في الأصل، وإن صاغت من عقيدتها ديانة.

فالعلويون قد عمدوا إلى تحقيق السيادة على سوريا والنفوذ على مجتمعها وقلب نظام البنية الاجتماعية وحتى العقارية (في باب ملكية الأرض) من خلال المؤسسة العسكرية ومدرسة الطيران خاصة. وكثيراً ما دخل أبناؤهم هذه المؤسسة، ومنها إلى حزب البعث، واستطاعوا أن يربطوا بألفة عجيبة بين النشاط السياسي والواجب أو المهنة العسكرية، فأضحت المؤسسة السياسية تابعة بالقوة والفعل للمؤسسة العسكرية وتمّ من خلال ذلك قيادة البلاد بهم. فكانت الشوكة والسّلاح أهم سبب في تسويد الفرقة العلوية والظهور بتلك السيادة أمام كل المجتمع السوري، ولا خوف من الأغلبية السنية.

وقد ساعدت مقالات حزب البعث على تسويد العلوية الهامشية حين أنكرت الفوارق الدينية بين أبناء المجتمع السوري وألحّت على العرقية العربية واللّسان، وأبطلت تُهم السنية للنصيرية بأنهم كفار لا تؤكل ذبائحهم ولا تصحّ عقائدهم ولا تستقيم مناكحتهم كما أفتى ابن تيمية سابقاً وغيره من قضاة المسلمين لاحقاً.

إن النصيرية الهامشية قد زادت سيادة بعد سيادة ديانتها بين أتباعها وذلك بالاستيلاء على المؤسسة العسكرية والإفادة من المبادىء البعثية وتوزيع الأراضي على أتباعها، وخاصة منها الأراضي الخصبة عملاً بمبدأ التأميم؛ وضاعفت من هذا حين أدخلت النصيرية في الصناعة وملكية رأس المال.. فزادت الفرقة تغلغلاً في الأسباب الاقتصادية والعقارية ونشأت لها سيادة أضحت اليوم مشهودة للعيان.

أما البابية فإنها لم تمنح وقتاً طويلاً لوضع نظرية متكاملة معمّقة يمكن اعتبارها بحق ديانة؛ لذلك كان أثر البهائية في إتمامها هامّاً وجليّاً؛ ومع ذلك فقد بقيت عقيدة البابية سرّية إلى حد سجن الباب بماه كو، وثورة العلماء الشيعة عليه وتأليبهم للنظام القاجاري حتى حملوه على قتله.. عندها كان مؤتمر بدشت. وفي سجنه أعلن الباب نسخه للشريعة الإسلامية ولما جاء في القرآن نسخ إتمام لا نسخ تفويض. ولمّا تم المكروه من عزم النظام على إعدام الباب، كانت الثورات في يزد ونيريز وغيرها مطالبة بإطلاق سراح الباب، واختلطت العقيدة ببحث عن السيادة السياسية. وكان أعوان الفرقة متسلحين في دعوتهم بالشوكة العسكرية. وكان ذلك مُؤذناً بنفوذ قادم أساسه الجهاد حتى يكون للديانة الجديدة شأن وجاه وسلطان في إيران.

وعلى الرغم من الاختلاف بين «الأزلية» و«البهائية» بعد إعدام الباب الشيرازي فإن دعوة الباب قد استطاعت أن تسترسل بذكاء البهاء. ويتمثل ذكاؤه في نقل مكان الدعوة (وإن ألجىء إليه) خارج إيران، واتخذ من العراق موطناً أوّل، فلمّا لم يفلح نهض إلى عكّا وهو موطن جديدٌ أمكنه فيه أن يؤسس لنفوذ ناشىء.

إلاّ أن انتقال الأتباع إلى الولايات المتحدة وانكلترا قد ساعد على نشر هذه الدعوة نشراً لافتاً، ليس بالشوكة والسّلاح كما بدأت البابية، وليس بالجهاد كما طلب الباب الشيرازي في قيوم الأسماء، وإنما بنشر قيم التسامح والتآلف والتآخي، **والإلحاح على قيم كونية** هي في غايتها دفاع عن إنسانية الإنسان: هناك في أمريكا وأوروبا عامة وجد البهاء وابنه عبد البهاء صدى للديانة الجديدة حين أحكما الزواج بين روحية الديانة البهائية وقيم الحداثة الأوروبية. وبهذا سادت الدعوة الجديدة.

ولو لم يكن أهل البهائية من كبار التّجار وأهل الثراء ومن ملاك العقارات حيثما وجدوا لما أمكن لهذه الدعوة أيضاً أن تسود بمثل هذه السرعة.

ويبقى شرط ثالث لاحظناه في سيادة البهائية وهو توسيعها لمقالتها إلى حدّ

الإيغال في استقراب جميع الديانات من مسيحية ويهودية وإسلامية وبوذية وهندوسية... لأنّ أجلّ مبادئها هو تحقيق الخير والعافية والسلام للبشرية جمعاء.

وبغضّ النظر عن النوايا الحقيقية فقد أقبل الناس جموعاً لا تحصى على البهائية وهي اليوم تدّعي تأسيس **ديانة عالمية** غايتها توحيد الإنسانية جمعاء على الخير والسلام ومنع الدمار في الكون.

إن الفرق بين النصيرية الهامشية والبهائية الناشئة في رحم البابية أن الأولى سادت بالاستيلاء على المؤسسة العسكرية، واتخذت من الجيش سبباً توسطت به في إدارة حزب البعث وسياسة شؤون المجتمع السوري واقتصاده؛ أما الثانية فإنها سادت بالدفاع عن قيم الإنسان الكونية، وأعرضت عن مسألة الجهاد وإن دعا إليها الباب أصلاً[478].

إن سيادة الفرقة الهامشية إذن قائمة على شروطها من ممكنات العمران،

---

(478) ورغم هذا الإقرار المقبول فإنه لا يفوتنا أن نبدي ما عرض لنا من أمر البهائية وهو عكس ما قلناه آنفاً.
لقد أردنا الاطّلاع على عقائد البهائية ونحن في بداية البحث، فالتمسنا من صديق أن يقدّمنا لرئيس البهائية في المنطقة التي نسكنها، فرفض شيخ البهائية حتى يسأل عنا، ثم كلف غيره من ممتهني التفقد والمنتحلين لعقيدة البهائية فحدّثنا بالتعميم، وكان غرضه أن يطمئن إلى جدّيتنا، وصفاء نيتنا وعزمنا على اعتناق هذا الدين باعتباره اجتهاداً في الإسلام لا يختلف عن اجتهادات محمد عبده ورشيد رضا. ولمّا ألححنا على المزيد من علمه أوقفنا إلى حيث حدّد له، وأخبرنا أنه سيسأل في الأمر؛ ولم يرخّص لنا في لقاء بعد ذلك.
ولمّا سافرنا إلى الولايات المتحدة الأمريكية، كان أحد المسؤولين بالسفارة الأمريكية يسأل البعض وكان ذلك كلّه مدعاة عندنا للشكّ في صراحة البهائية وإعلانها عن عقائدها بالتمام. ولمّا احتجنا إلى بعض من كتبهم الدينية كنا نسأل عنها في المحافل الروحانية بنيويورك وفيلادلفيا، فنُجَابَهُ بالإنكار والتكتّم عليها؛ ولكنّنا وجدنا الكثير منها عند بعض الخلص من الباحثين الأصدقاء، وحتى من صفوة الأوفياء التونسيين ممن عرفوا البهائية واعتنقوها. فليس من الغريب إذن أن يصبح كتاب «الأقدس» أندر من الكبريت الأحمر، ولولا سفرنا إلى بلدان نائية لما أمكننا الاطلاع عليه؛ وما كان في عداد المجاهيل أوفر ممّا نعلم.

فإذا كانت النصيرية قد قصدت إليها حينما سمحت المؤسسة العسكرية وعقيدة البعث، فمن الطبيعي أن تترجم تلك السيادة في نظام الحكم، وقيمه الحرية والعدل ونظام التعليم والتربية وطبيعة المواقف من القضايا الإنسانية في عموم البلدان والمجتمعات. وليس غريباً أن يكون الاستبداد سليل السيادة بالمؤسسة العسكرية.

وعلى العكس قامت الدعوة البهائية في الظاهر. ولكن نحتاج إلى تقليب أعمال المحافل الروحانية وتشريعاتها لنقف على نظام السيادة البهائية بين الأتباع وحين الدعوة إلى اعتناق دينها الجديد.

ومعنى هذا كلّه أن سيادة الفرقة الهامشية هي غاية كلّ جسم قليل العدد والنفوذ ضعيف الكيان عند نشأته؛ ثم سرعان ما تنقلب السيادة إلى بحث مستديم عن **الاستمرار** وإشكالية الاستمرار على غاية من التعقّد والدقة لأنها عبارة الانخراط في مشاغل العمران المعاصرة.

لهذا أفردنا لاستمرار الهامشي الباب الأخير من هذا البحث وفيه عناية بتمثّل الفرقة الهامشية لتحدّيات العصر ونظام الاجتماع فيه، **وكذلك عناية** بأسباب الأفول الممكنة.

* * *



الباب الرابع

في استمرار الفرقة الهامشية:
«الكلمة الخالدة»



تلفت إشكالية الاستمرار إلى ثلاثة جوانب هامة في مجتمع الفرقة الهامشية وفكرها الديني.

1 ـ مسألة **البقاء أصلاً**، وذلك إذا لم توفّق في تحقيق السّيادة. وعليها، ككلّ جسم حيّ، أن تحفظ ذاتها من الاندثار بصالح الأسباب من ممكنات العمران. ويقتضي هذا فهماً متجدّداً للمحيط المتقلب في عالم الحداثة. والغاية من هذا الفهم أن تصوغ الفرقة، كلّما كانت الحاجة ملحَّة، من صلب عقيدتها قيماً واسطة تستطيع بها أن تنخرط في نظام الاجتماع المعاصر، وتجابه بجرأة تحدّيات حقيقية، لعلّ الدّين بالمفهوم التقليدي والتوقيفي يعجز عن حلّها وتقديم الإجابات المناسبة لها.

2 ـ مسألة **المحافظة على السيادة** والنفوذ بما يمنع التراجع والأفول؛ وهذه قضية مجتمعية بامتياز تستوجب استخلاص ما في جوهر العصر من أسباب الترقّي، وتحديد غائيات الإنسانية المعاصرة، ونموذج الإنسان المعاصر الذي أضحت الحضارة الحديثة تدعو إليه. ويقتضي هذا كلّه جرأة على نقد الفرقة الهامشية السائدة تاريخها لاستقراء ما كان من أسباب سيادتها صالحاً وما لم يعد، عسى أن تضع لها «سياسة» عمرانية أخرى تحقّق بها مزيد نهضتها وتوفّر لها من قادم السّؤدد ما يجعل جانبها مخشيّاً وكلمتها

عالية ويدها مبسوطة.

3 ـ مسألة **الأفول والانهيار**، وهي قفا المسألتين السابقتيْن؛ ونعني أن الفرقة الهامشية تندثر، وإن سادت إلى حد الآن، لأنّها لم تقف على البنية المعرفية للحداثة، ولم توفّق إلى فهم كينونة الإنسان المعاصرة، ولم تفهم من عقائدها أوجه الملاءمة للمستجدات الحاضرة، وناصرت بفكر توقيفي ثبات التاريخ وسكون صيرورة الإنسان. وهي بذلك أشادت بالاستبداد واتخذته سبباً إلى الحياة والوجود أصلاً.

وتمثّل هذه الجوانب الثلاثة رؤية الفرقة لعقيدتها، وتحديدها لغايتها، وفهمها لمحيطها الأخصّ والأعمّ معاً. ومن خلال ذلك كلّه تصوغ خطاباً، به يتعلّق استمرارها وبه أيضاً يتعلّق أفولها إن أحكمت الانفصال عن مقتضيات الاجتماع الحديث.

وما من شك عندنا في أن لكل فرقة هامشية زعماً بخلود عقيدتها وانتصاراً شديداً لصحة دعواها. ولئن وجدنا عند النصيرية هذا دونما عناء، فإنّنا نلمس ذلك في عقيدة البابية والبهائية بشيء من الحيلة، وعلى نحو مختلف. وليس الخلود هو الختم، وإنما استمرار العقيدة وبقاؤها إلى حدّ اشتمالها على تمام الدين (بالاستغراق).

ووجه الحيلة عند البابية ادعاؤها «**من يظهر الله**» ليتمّ عقيدة الباب الشيرازي، ولم يطل الأمر حتى ظهر البهاء؛ وتتمثّل حيلة البهائية اللطيفة في الإشارة إلى دوام الرسالات على ألا يظهر بعد البهاء مدّع للأمر قبل ألفية وهذا لا يسقط أمر الخلود. وإنّما السؤال هو: كيف استمرار هذه العقيدة إلى ما لا نهاية. ولمّا كانت هذه العقيدة هي الدين الحقّ عند أصحابها، وجب عليهم البحث عن أسباب سيادتها حتى تكون كونية.

إلا أن هذه الهواجس النظرية التي عبّرنا عنها في العنوان بـ«**الكلمة الخالدة**» لا بدّ أن تترجم في هيئة اجتماع لأنّ العقيدة الكلمة لا تبقى معلّقة عن شؤون الأتباع وهم كائنات مدنيّة؛ وهي من ثمَّ قبل التعبّد بها سبيل فهم ونظر

ورؤية في سياسة الأتباع مضبوطة باختيار ورأي ينتظم به المجتمع وتأويل للموروث القيمي في شؤون العمل والمرأة والحريات الأساسية وتدبير الاقتصاد. . . يتقوم به عصب الاجتماع. وإنما هو تأويل كما قلنا. وفي ذلك **التأويل تمام المشكلة،** لأنّه واحد من ممكنات جمّة وشرط الأصلح منها هو دقة الوعي بلحظة المعيش والقدرة على تبين الآتي، بلا تنبّؤ ولا مبالغة ولا روحانية مثالية مفرطة. وهو وعي من أجل أن تعيش الفرقة الهامشية كلمتها تامَّة كما يقتضيها المقام ويستوجبها الظرف، وإن أدّى ذلك إلى الجرأة على ماضٍ تليد دونما نقض له.

نروم أن نعرض لهذا كله من خلال ثلاث قضايا، أفردنا لكل واحدة منها فصلاً ويقوم اختيارنا لها على أساس الجمع وانتمائها إلى بعضها بعضاً؛ فهي قضايا يتألف إليها الكثير من مثيلاتها أو توابعها، وأولاها أسّ ما بعدها وهكذا، كأنّنا وضعنا بدورنا فهماً لتحدّيات الحداثة.

فعرضنا أولاً لمسألة «الحقيقة» اهتماماً منّا بالكلمة الإلهية في ذاتها، وفي عبارة الشرّاح لها، عسى أن نخرج برأي في أن كل عقيدة هي تأويل على وجه، فإذا ألزمتنا العلوم المعاصرة والمعارف الحالية بنسبية الحقيقة فلأن ذلك من جوهر حرية الإنسان وإبداعه. إلاّ أن هذه الحرية وذلك الموقف من الحقيقة وكلمة الله لا يعيشان منفصليْن عن حياة الناس، ولا يقومان معلّقيْن خارج سياسة الناس، فهما أيضاً رؤية في التدبير، لذلك كانت القضية الثانية.

وهي في نظام الحكم ومقالة الفرق الهامشية فيه بحثاً لها عن سيادة.

وتوابع هذا كله جاثم في قيم الناس ومناكحهم ورؤيتهم لبعضهم بعضاً، فاستقطعنا من هذا الجمع المؤلّف من المشاغل نظرة الفرقة الهامشية إلى المرأة والرجل، وهي من أهمّ هواجسنا وتناقضاتنا في العالمين العربي والإسلامي. وهو اختيار نرجو أن يكون ممثّلاً للكثير من المشاغل الاجتماعية الأخرى.

وحرصنا من خلال هذه المشاغل على الاهتمام بسؤاليْن:

1 - كيف طوّرت الفرقة الهامشية قيم مجتمعاتها فاستمرت سائدة فيها مضطلعة

بتحقيق الآمال المنشودة؟

2 ـ كيف استوعبت هذه الفرق مسائل الحداثة؟ وهل تختلف في ذلك عن السنيّة الإسلامية؟

بهذا يمكن أن نفسّر استمرار السيادة الهامشية في محيط معادٍ، أو أفولها وتراجعها، وإن لم يحصل الآن عند النصيرية والبهائية.

الفصل الحادي عشر

كلمة الله أم كلمة الإنْسانِ؟

نعني بكلمة الله هنا جملة «الحقائق» الشرعية التي تضمّنها «الوحي النصيري» وكذلك «الوحي البابي والبهائي»؛ وعليها مدار الإيمان والتعبد. ولما كان هذا «الوحي الآخر» في الكثير من بناه وآياته مؤسّساً على نواة قرآنية كما شرحنا سابقاً، كان لزاماً علينا أن نقلب فهم تلك الفرق الهامشية لهذه الآيات؛ وسرعان ما أدركنا **مشاركة المؤمن في كلمة الله المجسّمة في وحيه؛ ووقفنا** على أن كلمة الله هي فضاء التنازع بين الناس. لأن كلهم «**محتال**» عليها تحت وطأة العمران وشروط الاجتماع؛ وظنّنا أن كيفية الإيمان وصورة التعبّد وأسلوب التشريع.. هي كلها سليلة «الاحتيال» على كلمة الله، تقلّب على الوجوه التي تحقّق التوازن والاستمرار، وإذن كان أجل منازع لله في كلمته هو المؤمن باعتباره كائناً مدنياً، هذا إن كانت لله كلمة على وجه واحد في الأصل، وإن كان لهذه الكلمة في ذاتها معنى، بمعزل عن الوضع الثقافي.

وتزداد حدّة وعينا بهذه القضية الجامعة والمعقّدة حين تخبرنا المعارف المعاصرة بأن كل نص مهما كان نوعه هو تصوّر ذاتي للكون، وعندما نقول «ذاتي»، نعني جملة الوسائط التي صيغ بها النّص، وفكّر صاحبه، وهي حصيلة آلاف من السنين توارثها، وإن عفوياً، كما توارث خلايا نسله وأضاف إليها جميعاً ما هو منه تماماً كبصمته التي يمتاز بها كلّ بني جنسه. وللغة شأن أبلغ،

فيها يعلن أهل اللسانيات أن كل نص هو، على وجه، قصّ اللغة حالها، وهو قص لا تتناهى صوره وكيفياته. . .[1].

فإذا كان وضع الفهم على هذه الدرجة من الدّقة والعمق، فأي معنى يبقى لنسبة الكلمة إلى الله حتى وإن كان من الوحي الصريح؟ وأيّ حجَّة تبقى للمؤمن في ادّعاء رأي لا يقبل سواه؟ وأيّ معنى للتّشريع باسم الله والحال أن المؤمن في كل ذلك قائل بعبقرية اللسان وعامل بشروط العمران، سيما إذا كان هذا القائل فرقة هامشية عرفت سيادة وسلطاناً، وهي تبحث اليوم عن استمرار بما يناسب القيم الحديثة.

في هذا الإطار نروم الإجابة عن سؤالَيْن:

1 - إلى أي حد وفّقت الفرق الهامشية في الرّبط بين مبدأ الثبات في كلمة الله وقولها بوحي آخر، وتجدّد الديانة؟

2 - إلى أي حد تُسهم هذه المقالة بتجدّد الوحي والتأويل لكلمة الله في استمرار سيادة الهامشيين في عصر الحداثة؟

1

لا يستطيع الباحث في عقائد النصيرية والبابية والبهائية أن ينكر إقرارها بوحي من الله تؤمن به، وتتعبد بما **تفهم** من أصوله، **وتشرّع** بما **تستخرج** من أحكامه. ولا يمكنه أن ينكر تأويلها للآيات القرآنية من خلال المناظرات التي حواها مثل كتاب الهفت الشريف وكتاب الصراط والمرويات التي رواها النشابي، وما ذكرناه في البابية من نصوص كتاب الإيقان، أو من كتاب «النبأ العظيم» في بيان عقائد البهائية. وتمثّل الدروس التي ألقاها الدكتور إبراهيم

---

(1) E. Sapir: Le Langage: Introduction à l'étude de la parole. trad. S.M. Guillemin. Paris, Paillot 1953; Linguistique. trad. J.E. Boltanski, N. Sculé Suxbielles. Paris éd de Minuit 1968.

جورج خير الله عن العقائد البهائية في الولايات المتحدة الأمريكية مثالاً آخر لذلك التأويل[2].

ونرى أن الأصل في تأسيس تأويل جديد، والقول بغير مقالة السنية الإسلامية على النصوص القرآنية خاصة، هو القول **بمرجعية الإمام**، وهو أصل تشترك فيه النصيرية مثلاً مع سائر الشيعة الإمامية.

ومعنى هذا أن الشيعة قد أنكرت أن يكون القرآن والوحي عامة **ناطقاً بذاته، متكلّماً بعبارته ومفيداً بخطابه في ذاته**. وقرّرت أن يكون في هذا الوحي الجاري في لسان العرب وما تواضعوا عليه من الرموز.. ظاهر للعامة وباطن للخاصة وما كان هذا ليعيق مسألة الفهم لولا أن أغرقت الشيعة في **استئثار الخاصة بالديانة**، وجعلت الإمام تحديداً، مبيناً وحده لأحكام القرآن وكوامنه لأنه وريث العلم.

ولهذا القول خطورة لا حد لها في مسألة الفهم والتشريع به من الوحي. وتتمثل تلك الخطورة في أن الإمام هو **المرجع الأوحد**، ومقاله في الديانة هو المعوّل عليه، وإنْ جانَبَ المنصوص القرآني وسائر المواضعات العربية؛ وبذلك يمثل الإمام **«حالة وحي آخر»** وناطقاً **موازياً للقرآن واللسان العربي**، وأصلاً معرفيّاً من خارج الثقافة العربية. فكان على الناس الخضوع له والقبول منه بلا نظر واحتجاج بما جرت عليه عوائدهم ودرجت عليه سننهم.

ونلاحظ من خلال التراث الشيعي في العقائد والأصول ضخامة المرويات المنسوبة إلى الأئمة، وفي جميعها شرح خاص للديانة، وقول على الآيات القرآنية بغير ما ألف الناس ولا ظهر من سائر العبارات... وتمثل هذه

---

(2) راجع E.G. Browne, Materials For The Study of the Bàbi Religion, Cambridge, 1988, pp.128 - 155

راجع حول إبراهيم خير الله Richard Hollinger, Ibrahim George Kheirallah and the Bahà'i Faith in America, in Studies in Babi and Bahà'i History, edited by Juan. R.Cole and Moojan Momen, Los Angeles, 1984, vol2 pp.95 - 133.

المرويات سماعاً مقدّساً (عند الشيعة) لأنها قرائن التكليف وأصول الفهم.

إن الغاية من هذا التأسيس لمرجعية معرفية جديدة، كما أشرنا سابقاً، هي الرد على سائر الفرق الإسلامية المخالفة والمنازعة في أمر الخلافة والإمامة، وتأصيله في أصول الديانة؛ وحرصاً على أن يكون الالتزام بالإمامة مطلقاً والاقتياد بمرويات الإمام تاماً دون الْتفات إلى القرآن، ألحت الشيعة إلحاحاً مطلقاً على أنه لا إيمان إلا بمعرفة الإمام وطاعته والتبرؤ من أهل الاغتصاب لحقّه؛ وأن لا نجاة إلا بعد التولي؛ بل أن لا صيام ولا زكاة ولا حج ولا صلاة إلاّ بعد الاعتراف بالإمام والإقرار بأنه جهة العلم ورأس الدين ومبين أحكامه.

وفي **كتاب الحجة** من كتب أصول الإمامية من الأخبار ما يقيم استقامة الكون وتوازن الأرض واستمرار الخلق على وجود الإمام الحجة وإن غابت هيئته وخفيت صورته. ومن ثمّ يصبح الإمام أصل الوجود.

إن هذا التصور يجعل من الإمامة نظرية في المعرفة عاجلاً، ونظرية في الوحي ثانياً، ونظرية في الوجود أصلاً. وأهم ما يحدثه في مشكلة الفهم أنه يحوّل النظر عن الوحي القرآني إلى علم الإمام، ويفتح بذلك فضاء النبوة بعد وفاة محمد، ويجعل من كلام الإمام شبه النسخ للقرآن، نسخ بيان لا تقويض؛ أو قُلْ إنه يضع للناس ما يعتاض به عن المستعصي من القرآن.

لهذا قالت الشيعة: إن لها قرآناً أوفر من قرآنكم (قرآن المسلمين)؛ ولهذا ادّعت مصحف فاطمة. والصحيفة. . . وليس لنا أن نبحث في مصحف شيعي مادّي بقدر ما نميل إلى مصحف مبين بعلم الإمام وكلامه[3].

قلنا: إن تصور الشيعة لمرجعية الإمامة قد فتحت فضاء النبوة والوحي بعد محمد إلى آخر الإمام الثاني عشر، ومعناه أنها نزلت كلام الله من **مرتبة ما وراء اللغة** في أصل الوحي إلى مرتبة القرآن حين تجسّم الوحي كلاماً عربياً

(3) راجع الكليني، أصول كافي؛ ج1 ص 344 ـ 350.

مشتقاً من ثقافة أهل اللسان؛ بل إنها سارت به بعد ذلك إلى علم الإمام في القرنين الأول والثاني، وحتى منتصف الثالث للهجرة، وأسهمت بذلك في أن يكون كلام الله المتجلّي في كلام الإمام حاملاً لشؤون الأجيال في تلك الفترة القاسية من حياة الشيعة.

ويصبح الأمر أشدّ حين تعلن الشيعة غيبة الإمام، وتقرّ باستمرار الديانة، وتعترف بالناطقين عنه خزان علمه، وهم بشر وأناس مؤمنون لا يمكن اقتطاعهم عن شؤون عصورهم... ومهما بالغت الشيعة في اعتبار آيات الله ومراجع التقليد من علمائهم، هم فقط **أهل تقليد ورواية عن الإمام**، فإن وحي الله بعد جريانه في لغة القرآن وعلى لسان الإمام قد أصبح مع العلماء ساكناً في شؤون الناس، ملاصقاً لهموم الأجيال، مغرقاً في التشبث بآمال المؤمنين ووعيهم بوجودهم. هنا، بالذات أغرقت الشيعة، وإن لم تصرّح في «**تثقيف**» كلام الله وتلبيسه بالعمران. وقد شرحنا ذلك في طرف منه عند الحديث عن ادّعاء العلماء لسلطة الإمام الغائب.

هكذا بقي الوحي رمزاً **للبدء والأصالة**؛ وتجلّى الإمام **مرجعاً للبيان الآخر**، وأضحى العالم، مهما كان مرجع تقليد، المجتهد في الديانة على مرّ العصور، ولا يمكنه إلاّ أن يكون دائماً **مفكّراً لا راوياً**. وحتّى إذا كان **راوياً فهي رواية** باختيار وصياغة أساسها استصلاح الحاضر والإجابة عن قضاياه. وقد سبق أن مثلنا لذلك بمسألة الجهاد والخُمُس والزكاة وسائر الجوانب من أحوال الناس مما كان الإمام مسؤولاً وحده عنها دون العلماء.

بهذا تدرّجت الشيعة بفهم كلام الله من التوقيف إلى شبه التوقيف، إلى الاجتهاد والنظر، وإن حصرته في العلماء ومراجع التقليد وهذا طبيعي؛ ووسّعت من ثمّ آفاق التأويل لتجعل منه عملاً لا نهاية له ولا حدّ إلاّ بشروطه القاضية من توازن العمران واستقرار المجتمع.

إلى هذه النظرية الأساسية تستند الفرقة النصيرية الهامشية في أصل عقائدها، وحتى عند سيادتها أيام المكزون السنجاري، وحين أقامت دولتها

العلوية في الربع الأول من القرن العشرين. ولا شك أن البابية قد استندت أيضاً إلى النظرية نفسها، وكذلك البهائية، وإن كان أمر البابية أصرح في البيان لأنّ البهائية استمرار لها.

وليس غريباً أن تنعت النصيريةُ فرقةَ الإمامية بالتقصير وتسمّيها المقصّرة. وليس نابياً عن هذه النظرية أن تتبرّأ من سائر الفرق المخالفة لها مثل الإسحاقية ومثيلاتها الغالية بدعوى أنها جميعاً لم توفّق إلى جوهر الديانة ولم تفهمها، وإن كانت قريبة للغاية منها مثل الشلمغانية[4].

في هذا الإطار نفهم المرويات النصيرية المنسوبة إلى جعفر الصّادق، وتميّزها عن سائر عقائد الإمامية خاصة؛ جاء في الباب الحادي والعشرين من كتاب الهفت الشريف:

«ثـمّ تـلا مـولاي: ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا﴾ (الإسراء: 17/ 72) ما تقول أهل الكوفة فيها؟ قلتُ: يا مولاي يقولون عن ذلك يوم القيامة. قال: هيهات إلى يوم القيامة؛ وما يعرف الجاهل والعالم ربّه إلا يوم القيامة. ويعرفان سبيل الحق من الباطل والله إنما يعني من كان في أول التراكيب أعمى، كان في التركيب الآخر أعمى وأضلّ سبيلا عن معرفة الله ووحدانيته. أما سمعت قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنۡهُ﴾ (الأنعام: 6/ 28). هل ذلك إلاّ من عمى القلب؟ فأمّا المؤمن فقد ألفه التوفيق ولا يفارقه، وأما الكافر فقد قرن بالخذلان فلا يعقل ولا يبصر ولا يسمع كما قال جلّ ذكره: «﴿صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَرۡجِعُونَ﴾ (البقرة: 2/ 18) قلتُ: صدق الله عز وجل. ثم تلا: ﴿إِنۡ هُمۡ إِلَّا كَٱلۡأَنۡعَٰمِۖ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان: 25/ 44) وقال تعالى: ﴿وَلِكُلّٖ دَرَجَٰتٞ مِّمَّا عَمِلُواْۖ وَلِيُوَفِّيَهُمۡ أَعۡمَٰلَهُمۡ﴾ (الأحقاف: 46/ 19)، ومعنى ذلك المسوخية، ثم قال: الدرجات هي أبدان التراكيب، فإنه يعمى قلب الكافر حتى يصير إلى غاية كفره»[5].

---

(4) راجع الخصيبي ديوان الشامي، ورقة 8ب؛ 18ب.

(5) راجع الهفت الشريف، ص 57 ـ 58.

وينسب إلى الصادق أيضاً تفسير لآية الفدية على غير ما درج عنه الناس، وخلافه لهم بيّن:

«. . . ثمّ قال الصادق: ما تقول أهل الكوفة في هذه الآية يا مفضّل ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَـٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَـٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّـٰبِرِينَ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ وَنَـٰدَيْنَـٰهُ أَن يَـٰٓإِبْرَٰهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ إِنَّ هَـٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَـٰٓؤُا۟ ٱلْمُبِينُ وَفَدَيْنَـٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ (الصافات: 37/ 102 ـ 107). قال المفضّل: هل تريد يا مولاي، قول شيعتك أم قول غيرها؟ قال: أريد ما تقوله غير شيعتي. فقلت: يقولون إن الذي فدى إسماعيل بذبح عظيم هو كبش أملح خرج من الجنة. قال الصادق: سبحان الله، إن الله ما يخلق للجنة شيئاً يعذبه بالقتل، إن هذا أيضاً من كفرهم، يزعمون أن الله أخرج من الجنة كبشاً فذبحه بلا جرم ولا ذنب، والله تعالى عادل لا يجورُ. يا مفضل أخبرني عن المفديّ والمفدّى أيّهما أعظم قدراً؟ قلتُ: كيف؟ قال: وفديناه بذبح عظيم. وجعل الأمر العظيم للمفديّ. قلت: سيدي، هذا شيء لا أعلمه. ألا تعلمني به؟ قال الصادق: ويحك يا مفضّل، لو علم الناس أمر ذلك الذبح العظيم لطال تعجبهم وولهت عقولهم وازداد كفرهم وعدوانهم على الله ورسوله، ولكن طمس على أعينهم وختم على قلوبهم وحرمهم معرفة سرّه ومكنونه. يا مفضّل، إن الكبش الذي فدى به الحسين كان الأدلم أدلم قريش وهو يومئذ شيخ في تركيب كبش. أما رأيت يا مفضل قرنيه في البيت الحرام معلقيْن؟ قلتُ: نعم، يا مولاي. . قال: فذاك القرنان لذلك الكبش الذي فدي به الحسين، ثم ضحك الصادق حتى بانت نواجذه. . قلت: يا مولاي ما الذي أضحكك؟ قال: يا مفضّل، إن الناس إذا اجتمعوا بالموسم بمكة المكرمة رغبوا أن ينظروا إلى قرني الكبش تعجباً لأنه من الجنة، ونحن نقوم بالنظر إليهما تعجّباً، إنهما قرنا دلامة. فالناس يتعجّبون من شيء ونحن نتعجب من خلافه»[6].

(6) راجع الهفت الشريف، ص 93 ـ 94.

لا نجد في هذا التأويل للآيات القرآنية سنداً مقنعاً بقبوله، لا من القرآن نفسه ولا من لسان العرب ومواضعاتهم إلا أن يكون تصديقاً للإمام الصادق تامّاً ومطلقاً ودون تفتيش. ومعناه أن في هذا التأويل وسائر مثيله في مرويات النصيرية تسويداً لسلطة الإمام وإبطالاً للفهم بدون هدي الإمام وإنكاراً للديانة بدون بيان الإمام. وعلى هذا الأصل بنت النصيرية كغيرها من الفرق الغالية مروياتها الخاصة بها وتأويلها الألصق بمشاغلها فعبّرت بذلك كله عن تصوّرها للعالم ومنزلتها فيه من خلال هامشيتها ومشاغلها، في الاجتماع. بهذا اقْتُطِعَ تأويلُها من رؤيتها وشؤون سيرتها.

ونقف في رسالة محمود بعمرة (ت. ق12هـ/ 18م؟) على مثيل هذه التأويلات للآيات القرآنية انتصاراً للعقائد النصيرية وبياناً للتوحيد عند هذه الفرقة الهامشية[7]، والسؤال هنا هو: بأي حدّ يقبل أيّ تأويل وينكر غيره عند النصيرية، والكلّ منتسب إلى الإمام الصادق وغيره، وعامل بنظرية الإمامة وشبه الوحي؟

إن التأويل لا يكون صالحاً عند النصيرية حتى يقوم عندهم على **شروط وقرائن** هي حدود. ونعني بتلك الشروط والقرائن نوعاً من **السنة** لا يجوز للمؤوّل مفارقتها أو تجاوزها لأنها تكون في جوهرها **هيكل الرؤية النصيرية** للعالم وللإله وللمؤمن وللكافر المخالف ولسائر الأخرويات. وفي هذه الرؤية ما هو من الأصول المشتركة الجامعة بين الفرقة والتشيّع؛ ومنها ما هو من العقائد الواصلة بالغلوّ؛ ومنها ما هو من الأصول العينية الخاصة بها. فمن الأصول الجامعة بالتشيع موقف النصيرية من عليّ وسائر الصحابة الذين تداولوا على الخلافة قبله، وعلى قدر محبّة عليّ كان عندهم بغض أبي بكر والنقمة على عمر، والكراهة لعثمان، ومقت عائشة؛ ومن الأصول الواصلة بالغلو قول النصيرية بألوهية الأئمة، وكذا القول بالتناسخ. . ؛ ومن الأصول العينية الخاصة

(7) راجع محمود بعمره، رسالة. حققها شتروطمان في Esoterische Sonderthemen Bei Den Nusairi، برلين 1958، ص 104، 107، 109.

بها اعتبار عليّ هو الله، ومحمد اسمه، وسلمان بابه، والإيمان بتجلي علي في القمر أو في الشمس أو في الهواء. . .

إن هذه السنة الضابطة للتأويل تمنعُ **فوضوية الدلالة** بقدر ما تسعى إلى تعويض التفسير؛ وكلما اشتدت صرامتها سارت على التدريج لتصبح تفسيراً لا تأويلاً والسبب في ذلك أن الفرقة الهامشية تصنع بحذق مقدّماتها التي تبني عليها وتنظر بها فتتحول تلك المقدمات ثواني من المعاني الأصلية التي عليها تواضع أهل اللسان. ومعناه أن النصيرية قد وقعت من جديد في الدّفاع عن أحادية المعنى رغم طرافة تأويلها لعقيدتها وإقرارها بمخالفتها للسنية واختراق التفاسير المشهورة للقرآن. وهذا يعتبر في نظرنا مظهراً من مظاهر السعي إلى السّيادة والحرص على الاستبداد دفاعاً عن الذّات.

ومن هنا لا تجد النصيرية حرجاً في الحديث عن أصالة عقيدتها والإقرار بأن الرسالات المتلاحقة ليست سوى قبب وأكوار يتتالى فيها الأنبياء، وهم في الأصل والذّات شخص واحد اختلفت هيئته وتعدّدت صورته لطفاً بأهل المقام. وما الوحي الجديد إلاّ رجوع على نحو ما إلى الوحي القديم، لأن الدعوة في مبدئها واحدة والعبادة في أصلها لواحد. وإنما كان تعدّد الشرائع لغاية اللطف.

بهذا وفقت النصيرية بين مبدإ الثبات في كلمة الله وقولها بتجدّد الوحي والشريعة. وكدنا نظفر منها بقول في **تجدّد التأويل** واتّساع دلالة المنصوص إلى ما لا حدّ له، من خلال نظرية الأكوار والأدوار عندها ومقالة التناسخ في عقيدتها، لولا أن وجدنا عندها إلحاحاً لا مثيل له على أحادية الأصل ووحدانية الفهم، وإليه يرجع كل التقدير في سيرتها وانتظام مواقفها.

فإذا كان كلّ الخلق منفعلين عن الباب، فإن كل الأدوار والأكوار إنما هي في حقيقتها هياكل بعضها سليل بعض، على قدر الطاعة لأصل كلمة الله أو بعد الناس عنها. وليس في الكور تغيّر جذري للمعنى والدلالة إلاّ في إطار سنة مرسومة ونظام ثابت يمكن الإخبار عنه سابقاً قبل حدوثه.

ورغم هذا فإننا نجرؤ على إبداء رأي يحتاج إلى بحث مفرد لمزيد شرحه والإقناع بوجاهته، وهو:

إن الهياكل والقمصان في الأدوار المتعاقبة إنما هي مظاهر لفهم كلمة الله فهماً آخر، وفيه من التجدّد ما لا ينكر انسلاله من وضع سابق. لذلك ألحّت النصيرية على أن كلمة الله لا تدرك إلا على التدريج، وجعلت لفهمها مراتب، هي سبع سفلية. وسبع علوية، وفي كل قميص وهيكل وجود من جنس فهم كلمة الله، والتعبّد بذلك الفهم.

ولو لم تقصد النصيرية شيئاً من هذا لما أكدت أن يوم الظهور هو يوم الكشف. ولا معنى لظاهر مقالتها من تجلّي علي للمؤمنين بالمعنوية، وإنما قد تكون عنت إدراك المؤمن لحقيقة الله تامة، ولكلمته على نحو لم يبق معه شك أو ريبة.

وعندما حدّثت النصيرية عن إدراك الله، أي إدراك كلمته إدراكاً تاماً، قرنت ذلك بإقدار الله للمؤمنين وقالت: على قدر منازلهم تكون رؤيتهم له؛ ومعنى المنزلة هنا حصافة وقوفهم على كلمة الله وعلمهم بحقيقتها.

كان يمكن لهذه المقالة أن تثمر ثمرة طيبة تمنح لكل مؤول حقاً ما دام ملتزماً ببعض الأصول من السنية النصيرية. ولكن مثل فتوى ابن تيمية في الفرقة وأبنائها، وما حكم به قضاة السنية الإسلامية في منتصف القرن العشرين على الفرقة من التكفير، قد منع تلك الثمرة وجعل شيوخ الفرقة مهمومين بالاحتجاج لإسلامهم وادّعاء التشيع عامة نحلةً لهم منعاً لاستئصالهم[8]؛ لذلك رجع أهل النصيرية إلى أحادية التأويل محافظة على كيانهم وحرصاً على سيادة عقيدتهم بينهم وحداً من اختلافهم وإن تشتّتوا هم أيضاً فرقاً وقبائل. والسبب في هذا هو استبداد السّنية الإسلامية.

إن وضع النصيرية في سوريا حتى عهد الحماية الفرنسية وشعورها بالهامشية الاجتماعية والنزعة العدائية التي قصدتها بها السّنية الإسلامية هي التي دفعتها إلى إنكار الإسلام أصلاً والاستزادة من تسويد عقائدها بين الأتباع

---

(8) راجع مجموعة من رجال الدين العلويين، العلويون شيعة أهل البيت، دار الصادق، بيروت، [1392هـ/ 1972م].

والمنتحلين؛ وهي التي ألجأتها إلى الانتصار بفرنسا لتأسيس دولة علوية خاصة بها، جعلت لها راية خاصة تحمل رمز تجلي علي بن أبي طالب. وهذه الأسباب الاجتماعية ـ الدينية هي التي وجهت شبابها إلى عقيدة القومية سعياً إلى إغراق الضغائن الدينية وظاهرة الأقلية وعاهة الهامشية في قيم جديدة تعتبر العرق والجنس وتقدّمه على سائر الهويات الأخرى؛ وقد عرفت النصيرية أن السيادة لا تكون لها إلا بالعسكر والقوة لا بالقيم الكونية، لذلك تسلّلت إلى المؤسسة العسكرية، استئثاراً بقيادة البلاد بالقوة...

يمثل هذا السلوك بتمامه رمزاً جامعاً وعميقاً لموقف من الحقيقة والديانة في نفس الوقت هو موقف، في نظرنا، يعبّر بجلاء عن «جهاد» في سبيل أحادية الحقيقة واعتبار الديانة النصيرية هي الديانة الأصل واللازمة لسيادة المجتمع؛ ولا بأس في نظرها من أن يساس المجتمع بالحديد والنار حملاً له على أحادية الاعتقاد متى وسع ذلك.

ولسنا نفصل بين شأن التأويل للحقيقة الدينية، والشأن الاجتماعي والعمراني، فالثاني أصليّ ولكنه تابعٌ **للأول بالضرورة**، ولا نفهمه خارج فهم النصيرية للحقيقة والعقيدة الدينية.

ولكن هذا الموقف النصيري الحديث دقيق للغاية. فهو يدلّ أولاً على سلطة مشائخ الفرقة وعلمائها، ومرجعيتهم في بيان الديانة وتأويلها. ولذلك كان تأويلهم لعقيدتهم أيام الحماية الفرنسية مشتقّاً من صلب وضعهم الاجتماعي؛ حتى قال أحدهم وهو عيسى سعود: «ويعتقد العلويون أن من مات منهم أو قتل في سبيل مبدئه مات شهيداً وتحوّل إلى دار البقاء، ولكن لم يكن المبدأ أمام العقيدة كمساواة على الخلود والغفران، بل ليصوّرون المبدأ بلون من الرّاحة التي تتمثلها النفس، وهذا لعمري من أحاسن النوايا لأن من لا يتمسك بمبدئه إلا لأطماع مقصودة كان تهجّده ممتزجاً بشتّى المآرب»[9]؛ وهذا الموقف

(9) راجع عيسى سعود، ما أغفله التاريخ، في هاشم عثمان، العلويون بين الأسطورة والحقيقة، ط1، بيروت 1980، ص 170.

يناسب تماماً فهم النصيرية لعقيدتها أيام الفرنسيين بسوريا خاصة.

وبدأ يظهر موقف تأويلي جديد من توابعه القبول بوثاقة الأديان كلّها، وأنّها كلّها حقائق متنوعة للكلمة الإلهية الصادقة في ذاتها، ويمثل هذا الموقف في نظرنا أهمية بالغة في التحرر الديني والخروج من الأحادية الضيّقة.

أنشد يعقوب الحسين (ت. 1348هـ/ 1927م): [البسيط]

واركن إلى الحق في قول وفي عمل ... لا مثل من يدّعي الإنصاف تدليسا

وكن بدينك بعد العلم في ثقة ... فالغرّ محتقر إن ساس أو سيسا

إن التعصب في الأديان موبقة ... وليس بالحق لا نكراً أتى موسى؟[10]

وكان على هؤلاء العلماء من النصيرية أن يحافظوا على شيء من السنة التي كوّنتها على التدرّج فرقتهم حتى يستقيم تأويلهم الحديث وتصحّ مقالتهم عند أصحاب ديانتهم وحتّىْ يستقرّ بتلك القيم الجديدة وضع مجتمعهم في ملابسات متقلّبة. ومن تلك السنة النصيرية عقيدة المحدثين في الولاية، وكأنّ الظرف الجديد قد ألجأ إلى ذكرها و التفكّر فيها:

أنشد سليمان الأحمد مبيّناً تبرّمه: [البسيط]

فكّرتُ فيما يريح الفكر من وصب ... وينقذ القلب من همّ ومن حزن

فما وجدتُ فتى يصفو له زمن ... ولا أخا محنة يخلو من المحن

ولم أجد راحة للنفس كاملة ... ضمن الشرائع والأسفار والسنن

إلا التقية والتسليم يعضده ... صدق الولاء يقيناً في أبي الحسن»[11]

ويفصّل محمد حمدان الخير شيئاً من تلك السنة المتجلية في الولاية لعلي ابن أبي طالب: [البسيط]

---

(10) راجع عبد الحميد الحاج معلّى، في سبيل المجد، ط1. بيونس أيرس، 1934، ص 189.

(11) راجع هاشم عثمان، نفسه، ص 211.

«تمحو الولاية ما تأتيه آثمة نفس الولي وتذرو كل ما اقترفا
وكيف يوجس خوفاً من أعدّ له خلائف المصطفى من أمنهم غرفا
غاليت فيهم على علم وبيّنة ليس المغالاة في آل الهدى سرفا
وحاش لله ما أنكرت وحدته إن الوجود ومن فيه بها اعترفا
وما استقام به والله في مقة حيران عن غيرهم لم يلف منحرفا[12]

ومن تلك السنة النصيرية، مقالة الفرقة في العالميات والمعاد والأخرويات، وهي من أساسيات العقيدة تداولها المحدثون تأصيلاً لآرائهم الجديدة وتنبيهاً منهم إلى تأويلهم.

أنشد أحمد محمد حيدر في الهبطة ما يمكن مقارنته بما سبق شرحه في العالميات: [البسيط]

هبطتُ إلى ذي الدار أمتار ربعها بما سنّه المختار والآل والصحبُ
هبطتُ وليس الذنب مصدر هبطتي وفي جنب عفو الله يحتقر الذنب
هبطتُ ليعطى الكون فيّ كماله وأكمل فيه هكذا حكم الرب
وأبصرت آيات الإله سوافراً يضاحكني في ظلّها الأمل الرطب
تعاقب أبداني على الروح ريثما تطهر والتكرير يحتاجه العذب
علمت بأني في بلائي فائز بنعم جلال القدس فاستسهل الصعب»[13]

وقد عرض أحمد محمد حيدر أيضاً صورة للأخرويات فيها شيء من الجدّة: [الخفيف]

«لم أزل في تطلّعي دائم الشو ق إلى مجلس مناه شرود

(12) راجع نفسه، ص 214.
(13) راجع هاشم عثمان، ص 222.

بظلال الفردوس حيث الأماني يتزاهى منها الشتيت البرود
(والأمير الخطير) ينعم ما شا ء له الخلد والهوى والوعود
وشموس التوحيد (أبناء حرا ن) وأقماره الأباة الصيد
و(نجوم الشهباء) لله والعلـ ـم كل طريف من عهدهم وتليد
و(ابن شيراز) مشعل النو ر والحبر (فتى عانة) الإمام الوحيد
و(بدور الزوراء) أشرق فيهم وفي عمرانها ورف البيد
وأديرت عليهم الراح بالأنها ر والثغر واللمى والعود»[14]

إن هذه العقائد في الولاية والعالميات والأخرويات هي التي جذرت فيها النصيرية المحدثة مقالتها الجديدة باعتبارها تأويلاً لمبادىء ديانتها، وفهماً لازماً لمقتضيات عصرها، وتصوّراً واجباً للحلول المناسبة لأوضاعها. في هذا الإطار نفهم تأويل عبد اللطيف سعود (ت. 1374هـ/ 1954م) لسائر العبادات: [الطويل]

تفكر إذا صليت فيما تقوله فالنوم خير من صلاة بلا فكر
وإن صمت أطعم جائعاً واكس عارياً وإلا فخل الصوم للجاهل الغمر

[مجزوء الكامل] إن كنت تطمع بالنجا ة لدى الإله ولا نجاة
فاعمل بذي وبتلك فيـ ـما قد أمرت تنل رضاه
ودع الرياء ولا تكن إلا بذكر الله لاه»[15]

ولئن كنا لا نحتاج إلى التذكير بتأويل النصيرية لشتى العبادات ومنها الصلاة والصوم فلافت في هذه المقطعة ما جاء فيها من البعد الاجتماعي والإنساني، وهو من أوكد القيم في المجتمع السوري بعد الحرب. وهذا تماماً ما عبّر عنه سليمان الأحمد ولكن في باب الدعوة إلى التآخي: [السريع]

(14) راجع نفسه، ص 223.
(15) راجع نفسه ص 213.

يا طالب الجنة أين التقى أعدّت الجنة للمتقين

من تك نار الحقد في قلبه هيهات أن يعرف برد اليقين»[16]

وهذه الوضعية الجديدة للفرقة النصيرية هي التي دفعتها إلى المحافظة على موروث سنتها من مجمل المقالات في الولاية والعالميات والأخرويات وسائر العبادات، دون إبداء مواطن التباين وعقائد التنافر. ولولا أن كان هذا الظرف ملحاً على «المخاطرة» بإعلان النصيرية إسلامها لما كان للشيخ محسن حرفوش، وهو من قضاة المذهبية النصيرية في جبْلَة، أن يقف هذا الموقف من ضباط الاستخبارات الفرنسية. روى المجذوب في «زوايا التاريخ الإسلامي»:

«دعا ذات يوم أحد ضباط الاستخبارات الشيخ محسن حرفوش، وكان قاضي المذهبية في جبلة، وجعل يحاوله في أمر صلاة الجمعة، يريد أن يمنعه من إقامتها في مسجد السنيين باعتبار أنه غير مسلم في نظرهم، فما كان جواب هذا الشيخ؟ لقد قال للضابط: إن إلهنا واحد ونبينا واحد وكتابنا القرآن، ونحن مسلمون، أرادت السياسة أم لم ترد، وإن في هذا الكتاب: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ (الآية: 62/ 9) وليس هناك من يستطيع أن يحُول دون سعيه إلى ذكر الله»[17].

توقف هذه النصوص على تلوّن آخر للعقائد النصيرية وعلى مقالات ذات همّ اجتماعي هي سليلة تلك العقائد؛ ومعناه أن أبناء الفرقة المحدثين قد «احتالوا» مرّة أخرى على كلمة الله وتأوّلوا وحيه وآمنوا بأن لهم اعتقاداً نافذاً في عصرهم، وإن رسّخوه في موروث سنّتهم ترسيخ تأصيل حتى يقبل منهم. ولما بدا إيمانهم بالتكرير والقمصان ثابتاً، فإن موقفهم من التدرّج في اكتشاف الحقيقة والخلاص بها والاستعداد لقبول غيرها ممّا فوقها أو خالفها.. إن كل ذلك يعبّر تماماً عن مشكلة مرجعية الإنسان/ العالم في فهم النصوص و«صيانة» العقائد المفيدة.

(16) راجع في هاشم عثمان، ص 211.

(17) هاشم عثمان، ص 211.

ونجد عند زكي الأرسوزي المفكّر النصيري المعاصر ما أبان لنا تمثلاً حديثاً لعقيدة فرقته وتفكيراً **بنظامها وهيكلها في قضايا** كانت أيامه من أوكد المشاغل، فعالج مسائل الحرية والمعارضة السياسية والصحافة والتعليم بل كل أسباب الانحطاط معالجة عميقة تجمع بين الحث على سير تجربة الوجود، وهي فلسفية روحانية، والدعوة إلى عقلانية تاريخية في تقويم الظواهر لم تكن لتنشأ عنده أو ليطرقها لولا تأثره بالفلسفات الأوروبية والتيارات الفكرية الحديثة خارج الأمصار العربية[18].

فأوّل ما يلفت من آراء الأرسوزي قوله بأن عبقرية الأمة العربية في لسانها، وإقراره بأن اللسان العربي أصل اللغات السامية من ناحية، وأصل اللغات البشرية من ناحية أخرى[19].

وقياساً على ذلك فإنه يرى الأمة العربية أصل الشعوب السامية كلها[20]. ويظنّ أن رؤية العرب للوجود إنما **هي رؤية رحمانية** تتألف الروابط بين أبنائها كما تتألف في رحم الأم، وهي ذات صبوة إلى الملإ الأعلى، في حين تكون تجلياتها في الطبيعة والوجود.

والواقع أن الأرسوزي قد قرن صورة الأمة بصورة اللسان حين جعل فيه ثلاثة جوانب: الاسم والمعنى والصورة، وإذا كان المعنى المطلق هو غاية الغايات ومنتهى التشوّف فإن أسماءه هي الدّوالّ عليه، والصورة هي التجليات الفنية له.

وبهذا يعود الأرسوزي من حيث قصد أو لم يقصد إلى النظرية النصيرية في المعنى (علي/الله) والاسم (محمد) والباب (سلمان..)، ويصوغ من هذه النظرية الدينية القديمة نظرية للوجود ورؤية للأمة العربية تناسب مشاغل القومية في سوريا وقتذاك، ويعبّر عن خطاب جديد لم يستطع أن يتخلص في صياغته

(18) راجع قسم النصوص من البحث، الفقرة المتعلّقة بزكي الأرسوزي.
(19) راجع الأرسوزي، العبقرية العربية في لسانها، ص 212 ـ 213.
(20) راجع الأرسوزي، الدولة والأمة، دمشق [1954] ص 29.

من مقالة فرقته الهامشية سياسياً. ويبدو التماثل صرفاً للغاية حين يرى فنّ الحياة هو فنّ تجلّي الآيات والتعبير عن ينابيع المعنى والمثل الأعلى. . ويعود هذا الفنّ إلى استلهام العناية الإلهية، والآيات المتجلية في الوجود، وبذلك يصبح «التفكير الرحماني» فنّ سبر الوجود والغوص في أعماقه والتدرّج في ذلك حتى الإدراك الحقّ للظواهر. والامتلاء بالحكمة من وجودها، وعندئذ يتحقّق الإبداع بأصالة المثل الأعلى.

هذه الرؤية هي تماماً نظرية التدرج في المراقي والأكوار، وإنما الغاية استصفاء النفس بالعمل حتى بلوغ مرتبة الباب، والوصول إلى مكاشفة المعنى/ الله، وهو في تصوّر الأرسوزي، المثل الأعلى.

يشرح الأرسوزي ذلك:

«لكل أمة أصيلة وجهتها ووجهة الأمة العربية الحياة نفسها، فمن الحياة استوحت نظرتها، وبالحياة اقتدت في صورتها، حتى إن نظرتها الرحمانية المثالية هذه تظهر على مؤسساتها ومفاهيمها العليا ظهور نبرة الإيقاع على الأنغام في الأنشودة.

لقد تجلّت الكائنات للذهن العربي على مثال الأحياء: تجلّت له دائبة على الكشف عمّا انطوى فيها من فحوى، بل منطوية على مثل أعلى يتعدّاها، وهي تنزع إليه أفراداً وبالجملة كأنما الطبيعة حسب هذا الذهن أنشودة، كلّ من موجوداتها محصلة ظروفه، ينعكس عليه وراء المجموع على درجات متفاوتة.

والذهن العربي إذا لخّص نظرية في الكائنات بهذه الحكمة (الصورة المرئية L'Homme Dieu) هي الغاية الكلية، أدرك أن كلا من الموجودات ذو صبوة، وغاية هذه الصبوة هي الآية التي تجسّدت إنساناً في النبي صاحب الرسالة. وكلّها «رشيم» و«شيخوخة» توجزان حدس العربي في حدّي نمو الأحياء، فتشيران إلى تلك الحقيقة، فكلمة «رشيم» تشير إلى المصوّر باشتقاقها من رشيم بمعنى «رسم» وكلمة شيخوخة خاصة تكمن في الرشيم كمون الأنشودة في مصوّر إلهامها وعلى هذا فإن اللوح المحفوظ هو من العالم بمثابة

المصوّر من عمر الأحياء، وكلمة عمر مشتقة من العمران، وهل العمر إلاّ سجلّ هذا المصير؟»[21].

والحاصل أن هذا الجيل المثقّف من النصيرية قد عالج إشكالية التأويل في الكلمة الإلهية والعقيدة النصيرية معالجة تطبيقية حضارية، وجدّد بما قال في تصوّره لمقالاته الدينية، ودعا من خلال ذلك إلى ما يستقر به المجتمع السوري الحديث من نبذ التعصّب وإقرار التسامح وتحقيق ما يتوقى به المجتمع من شتى الأسباب، وأوّلها نظرة شاملة إلى الظواهر، هي نظرة عقلانية.

بهذا أضحى ينادي أهل الفرقة الهامشية وقد سادت عقيدتها وديانتها بين أتباعها. ويرى الكثير ممّن درسوا النصيرية أن هذا الجيل المثقّف قد استطاع بهذه المقالات وإقرار مبدإ التأويل وقبول المخالفة والسمو فوق الضغائن الدينية الطائفية والخصوصية الضيقة أن يجعل من عقائد الفرقة مشغلاً وطنياً ثم همّاً قومياً. فتحوّل التأويل للعقيدة دون الخروج عن أصولها وسنّتها إطاراً للفعل الاجتماعي والمادي واسعاً. وأمكن لشباب النصيرية أن يستمروا دعاة إلى قضايا الوطن والإنسان وزادوا بهذا الجهد من الإسهام في سيادة فرقتهم الأصلية.

هل يمكن لهذه المقالة بتجدّد التأويل لكلمة الله أن تحقق استمرار سيادة الفرقة الهامشية؟

الجواب: نعم! لأن هذه المقالة هي من أصول القيم المعرفية الحديثة، ومن أجل مشاغل العمران المعاصر، ولم يناد بها مثلما ما نادت بها الحداثة حين نبهت في كل مناسبة إلى معضلة الوثوقية والتعصّب لأحادية الآراء، وانتصرت دائماً لكون الإنسان منازعاً في كلمة الله، صانعاً لدلالتها، بما أوتي من عبقرية في الملاءمة بين غاياته الوجودية ومقتضيات العمران.

وظنّنا أن الفرقة الهامشية مثل النصيرية لا تستطيع أن تسود في الوقت

(21) راجع الأرسوزي، رسالتا الفلسفة والأخلاق، دمشق 1954، ص 6 ـ 7.

الحاضر ولا حتى في المستقبل القريب بدون هذا الأصل المقالي واتّخاذه عقيدة دون نفي لسنّتها.

ولكننا نلاحظ كما يرى كل المختصين في دراسة البلاد السورية الحديثة، أن هذا الجيل المثقف من أبناء النصيرية قد مهّد باجتهاد كبير **لقيام الدولة الحديثة؛** ولمّا تولى كثير من العسكريين النصيريين إدارة دولتها وسياسة البلاد لم يعد لتلك المقالة ذكر، وفقد مبدأ التأويل شرعيته، وغلب على الحال منطق الإدارة العسكرية لا سياسة الحقوق المدنية، عندها سارت الفرقة، وقد سادت بالمؤسسة العسكرية، إلى الاستبداد شيئاً فشيئاً.

ومعناه أن القيم التي استزرعها مثل الأرسوزي وشيوخ النصيرية من قبله لم تجد تربة سياسية صالحة ولا مناخاً اجتماعيّاً مناسباً، ولم تؤثّر الحداثة الفكرية في قيم الناس ورؤيتهم لوجودهم. فلم تتغير نظرتهم، ولم تبلغ آراء الأرسوزي وغيره أعماق الفكر السوري ومنها العربي، لذلك وجد الاستبداد أرضاً طيبة فكان بديلاً لمبدإ التأويل وإقرار حق المخالفة وتجدّد الفهم وحق الإنسان في الكينونة برأيه هو.

والواقع أن شأن سيادة النصيرية بالمؤسسة العسكرية والاستبداد ليس شأن فرقة على وجه الخصوص، وإنما هي الظاهرة الغالبة في البلاد العربية، ولهذا الأمر أسبابه التي شرحها رجال الإصلاح والكثير من الدارسين بما يُغني.

وإنما نرى أن سيادة النصيرية، وإن أخفتها الدولة الحديثة بالقومية، وعدم الالتفات إلى المسألة الطائفية، لا يمكن أن تستمر بالاستبداد، تماماً كما لا يمكن أن يستقر أي استبداد في عصر أضحى من أجلّ همّه تأسيس كل ما في الكون على حرية الإنسان وعبقريته: وشرط الاستمرار هو الانخراط في شروط الحداثة، ومن أهمّها - كما قلنا - ظاهرة التأويل المتشعبة عن العقلانية.

2

أما البابية والبهائية فقد عرفتا شأناً مختلفاً. فأوّل أصل صرّحتا به دونما تردّد والْتِباس هو قولهما بتجدّد الوحي **والرسالات وإقرارهما** في الوقت نفسه

بأن كلمة الله واحدة، وتعنيان كلمة الله في ذاتها. ولئن شرحنا ذلك سابقاً فإننا نقف منه على أن الظهورات الإلهية إنما هي ترجمة أخرى لكلمته، وذلك بمقتضى حال الناس؛ ومعناه أن حقيقة الإنسان هي بالضرورة متطورة بتطوّر اجتماعه ولا يسع أن نجري حقيقة على الإطلاق لأن لكل مقام وحالٍ حقيقته. ونعني بالحقيقة هنا ما يتقوّم به أمر الإنسان المؤمن ويصلح وجوده، وكذلك الغاية من أعماله.

يحلل محمد مصطفى هذا في أحد الدروس إلى البهائية قائلاً:

«[إن] تطوّر البشرية لا يقف عند حد، والشرائع المنظمة له لا تقف كذلك عند حدّ. وكما تختلف الظروف التي توجهها وتحدثها كلّ مرحلة من مراحل التطور كذلك يجب أن تختلف القوانين والأحكام في مرحلة عن الأخرى، وإلاّ لما كان هنا شيء اسمه تطوّر. وكما يعني التطوّر دخول المجتمع في ظروف وأحوال تختلف عن الظروف والأحوال التي كان عليها، ومن ثمّ تتجدّد مرحلة جديدة من مراحله، وإلاّ فالعقيدة الروحية والنظرية أو أي نظام روحي يكون بغير قيمة ما لم يكن له أثر عملي في الحياة، حتّى مظاهر التعبّد إلى الله فإنها أيضاً تأخذ طابع العصر الجديد الذي يفتتحه الرسول الجديد، وإلاّ فيستحيل على الشارع الحكيم أن يترك التعبّد الذي هو أخصّ علاقة بين العبد وربه دون الدخول في الكور الجديد والاصطباغ بصبغة جديدة. فالعبادات، ما لم تتطور بمشيئة العزيز الحكيم، تظلّ في مقام الوردة المحرومة من فيوضات الربيع... فيها كل الخصائص ولكن قطرها وجمالها كامن في براعمها لا يظهره إلا الربيع والمرحلة الجديدة هي ربيع حياة الإنسانية»[22].

ويقوم هذا الإقرار على وعي بظرف الإنسانية الحديث ومشاكل الاجتماع، وقد أحوج هذا إلى رؤية أخرى، وإلى قيم تختلف عبارتها وإن عدّت في الأصل والجوهر واحدة:

(22) راجع النبأ العظيم، ص 82.

«وكيف يستطيع عالم اليوم ـ حتى إذا أراد أن يفعل ـ أن يحدد الفاصل بين النّجس وغير النّجس أو بين المشرك وغير المشرك؟!.. إنه اليوم يسير في اتجاه جديد، يشاء أم لم يشأ، لأن صوت الحق ارتفع منادياً: «كلكم أوراق شجرة واحدة وأثمار غصن واحد»[23]. ولأن بهذا النداء الأعلى تمزّقت صور التفريق بين الجنس البشري الواحد، وأصبح القول بها بالتفريق الديني أو المذهبي أو العنصري أو الجنسي أو أي لون من ألوانه ـ دعوة تنفّر من سماعها الشعوب التي حطمت تلك الفوارق وأخذت تتقدم في ثبات واطمئنان نحو مركز اللقاء بينها وهو الوحدة والأخوة العامة.

وبالمثل كيف يمكن للعالم اليوم أن يحكم على كل صاحب يد مقطوعة بأنه سارق ثم يكون حكمه صحيحاً عادلاً؟.. إن أسباب قطع اليد متعددة، فهي في المصانع والمعامل والمواصلات وفي الحوادث التي لا حصر لها (..) على أن تلك العقوبة كانت أنجع الوسائل في منع جريمة السرقة في تلك الأزمنة التي عاش فيها الإنسان في الصحاري والبوادي (..) أما اليوم فمستلزمات العصر قد خلفت وأصبح توفير الأيدي العاملة من أهم عناصر الاقتصاد، وقطع يد السارق يؤثر حتماً في الجهاز العام (..) لذا جاء حكم السارق في شريعة حضرة «بهاء الله» قوله: «قد كتب على السارق النفي والحبس وفي الثالثة فاجعلوا في جبينه علامة يعرف بها لئلا تقبله مدن الله ودياره»[24]...»[25].

(23) راجع بهاء الله، الإشراقات، الإشراق السادس، ص 100.

(24) راجع بهاء الله، كتاب الأقدس، الآية 111، ص 8. جاء في إحدى خطب عبد البهاء: «... إنّ جميع البشر هم عباد الله الأكبر، وإن الله خالق الكل، وإن الله رازق الكلّ ومحيي الكلّ، كما أنه رؤوف بالكلّ. وجميع الناس يكوّنون الجنس البشري (..) وقصارى القول إن حضرة بهاء الله أعلن وحدة العالم الإنساني كي يعيش البشر مع بعضهم البعض كما يعيش الأخ والأخت والأم والابن والابنة والأب معاً..» راجع خطب عبد البهاء في أوروبا وأمريكا. طبعت بمعرفة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين بشمال أفريقيا أديس أبابا.. حبشة [د.ت] ص ص 158 ـ 159.

(25) راجع النبأ العظيم، ص 84 ـ 85.

إن هذا الوعي بتغيّر الأحوال هو الأصل الذي بنت عليه البابية عقيدة ظهور الله في مقام الشيرازي ليعلن ديانة جديدة هي مرة أخرى تأويل في الأصل للآيات القرآنية؛ ودفع هذا الوعي أيضاً إلى إنباء الباب بمقالة من «**يظهره الله**» تجديداً لدعوته، مهما قصُرت فترتها، ولم يسع البهاء أن ينكر نفس المبدأ والإعلان عن تجدّد الرسالات إلى ما لا نهاية له، بشرط ألاّ يدّعي مدّعٍ ديانة جديدة قبل مرور ألف سنة على دعوة البهاء.

والمفيد من هذه العقيدة أنها تطرح إشكالية التأويل للكلمة الإلهية وتجدّد التفسير للوحي، وتجعل من تحول المعاش وتطور الأصول مرجعاً تتعبد به الشرائع الحادثة؛ وقد نجم عن هذا أن أوّلت النصوص القرآنية احتجاجاً على دعوتها وانتصاراً لعقيدتها، وكذلك اشتقت مقالاتها من نصوص الأناجيل والتوراة، وهي إذ فعلت فإنها اعترفت بها جميعاً وحرصت على اشتمالها واحتوائها دون السّير على تفاسير القدامى لها.

إن البابية ـ البهائية قد أخبرت بما لا شك فيه عن أنها ذات حق في فهم القرآن بأوضاعها الجديدة، وصاغت لذلك رؤية لا يمكن تقريبها من رؤية أهل التفسير في السنة الإسلامية، وأقامت الحجة مرة أخرى على أن كلمة الله «حية» بتأوّلها ونابضة «بثقافتها»، وأن المرجع في اقتطاع الفهم المناسب ليس الله وإنما هو حضرة الباب أو حضرة البهاء أو كلاهما، وإن أعلنا وحياً فإذا زعم الباب وكذا البهاء أنهما تجل لله كان كلاهما في عداد المقدّس وأصاب علماء البابية والبهائية من بعد وفاتهما فضل الفهم والبيان لأصول الديانة الجديدة، وبذا تستمرّ حياة الكلمة الربانية ملتبسة بأحوال الناس واجتماع الفرقة.

إن البهاء يستشهد على هذا التجدد بالآيات القرآنية، ويقرّر منها تجدّد رسالات الله إلى الخلق بما يناسب حقائقهم الجديدة:

«وجدير بالملاحظة أن القرآن الكريم يقرّر أيضاً مبدأ عامّاً في ظهور الرسل يشمل جميع الأديان بغير استثناء، وهذا المبدأ هو أن لكل أمة أجلاً وأن انقضاء الأجل إنما يتحقق بظهور كتاب جديد به يختتم الله السابق ويفتح اللاحق.

1 ـ ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (الأعراف: 7/ 34).

2 ـ ﴿مَّا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَـْٔخِرُونَ﴾ (المؤمنون 23/ 43).

3 ـ ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ (الرعد 13/ 38).

ويستفاد من هذه الآيات المباركة دليلان على أن ختم النبوة لا يفيد ختم الوحي الإلهي:

الأول: أنه بالنظر إلى الوحدة القائمة بين جميع الرسل فأيّ لقب يكون لأحدهم هو حقّ بالنسبة إلى الجميع.

الثاني: أن الفيض الإلهي مستمرّ بلا انقطاع وأنه تعالى يرسل من يشاء بلا تقيّد وأنه جعل لكل أمة أجلا»[26].

إلى هذا المبدإ في اعتبار الأجل يرجع ظهور الباب ثم البهاء، وهما معاً إعلانان لحقيقة دينية أخرى ولتأويل آخر للكلمة.. وبهذا المبدأ يحتج البابية والبهائية على عقائدهما تأويلاً للكلمة الأصيلة.

جاء في الدرس السادس الذي قدّمه إبراهيم جورج خير الله في الولايات المتحدة الأمريكية حول «أصل الإنسان ومصيره: من أين جاء وإلى أين يصير»: «إن عدن تعني جنة الله وليست بمكان. فلا شجرة للعلم والشرّ يمكن أن تنبت على الأرض. إنها ليست بالشجرة الحقيقية. أمّا الأنهار التي ذكرت في التكوين (11/ 10 ـ 14) فإنها ليست الحقيقة لأنكم لا ترون أبداً أنهاراً ذات أربعة فروع (ثم أخبرنا في محاضرة لاحقة أن النهر الأعظم هو ظهور الله وأن فروعه الأربعة هم أبناء البهاء الأربعة) (..) إن شجرة الحقيقة وشجرة الحياة هما الله...»[27].

---

(26) راجع مذكرات علي نخشواني، في النبأ العظيم، ص 68.

(27) راجع: E.G. Browne, Materials for the study of the Bàbi Religion, p.134 - 135.

ولئن لم نقف على مثل هذا التأويل عند غير البهائية ولا على مثل فهمهما لسفينة نوح وهيكل سليمان.. فإننا نقف من خلال هذا على أن البابية والبهائية قد وضعتا بالفعل رؤية متكاملة الجوانب؛ وأصل تكاملها أنها تفسر قصة الخلق وسائر العالميات وكذلك النبوات وسائر شؤون المعاد والأخرويات **بمبدإ الظهور الإلهي**. ولا تدعي مع ذلك انفصالاً عن تراث وسنة حين تحتج لتأصيلها بالسّماع عن الباب أو البهاء، أو حتى عبد البهاء، وتصبح الإشراقات والكلمات المكنونة هي الوحي الجديد أو شبه الوحي الملزم ببيان آخر وفهم حديث لأصول الخلق.

وبيّنا ذلك سابقاً من خلال عقيدة البهائية في الموت والقيامة والجنة والنار والصّراط والنجاة والغفران مما فصل البيان الفارسي.

والمهم من هذا التأويل البهائي أو حتى البابي أنه لا يُعلنُ عن مرجعية تأويلية جديدة فحسب وإنما يخاصم بتلك المرجعية نفسها تفسير القدامى للقرآن. ويعتبر فصل الاحتجاج على تبشير القرآن بظهور الباب والبهاء، وكذلك نصوص الأناجيل والتوراة من أطرف الفصول في التأويل.

جاء في «النبأ العظيم»:

«والقرآن الكريم يشير إلى هذه الحقيقة: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ ٱلرَّاجِفَةُ تَتْبَعُهَا ٱلرَّادِفَةُ... فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ (النازعات: 79/ 6 - 13). ومعنى الزجرة الواحدة هي أن الراجفة والرادفة متحدتان في المصدر والهدف بحيث تُتمّم إحداهما الأخرى بغير انفصال ولهذا فقد أشار حضرة بهاء الله إلى حضرة الباب مبشره الفريد بقوله: «إنه مظهري الأول (..) وليلة القدر التي وردت الإشارة إليها (..) إنما تشير إلى تلك الليلة المباركة والواقعة في 5 جمادى الأولى لسنة 1260هـ. الموافقة ليوم 23 مايو سنة 1844م. وهي الليلة التي شهدت أول مؤمن بحضرة الباب، فقد كان ملا حسين بشروئي أول من آمن بالدعوة أثناء تشرفه بلقاء حضرته وبقائه في محضر الأنوار من الغروب حتى أذان الفجر.. ﴿سَلَٰمٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾ (القدر: 97/ 5).. والملائكة التسعة عشر (19) المذكورون

في سورة المدثر ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ هم المؤمنون الأول بحضرة الباب قبل إعلان الدعوة العامة[28]، وكان عددهم ثمانية عشر (18) وسمّاهم حضرة الباب بحروف الحيّ (ح = 8 + ي = 10 = 18 بحروف الجمَّل، وبالإضافة إلى حضرته فيكون المجموع 19...»[29].

ويعلن البهاء للعلماء أنه أصل هذا البيان ومرجع هذا الدين ومبين هذا التأويل. قال في الكلمات الفردوسية:

«إنا نفخنا في الصور وهو قلمي الأعلى، وانصعق منه العباد إلا من حفظه الله فضلاً من عنده وهو الفضال القديم. قل يا معشر العلماء هل تعترضون على قلم إذا ارتفع صريره استعد ملكوت البيان لإصغائه وخضع كل ذكر عند ذكره العزيز العظيم، اتقوا الله ولا تتبعوا الظنون والأوهام، اتبعوا من أتاكم بعلم مبين ويقين متين»[30].

ولا شك أن مثل هذا التأسيس للوحي الجديد هو مثل كلّ تأسيس لأية ديانة، ولكن المهم أن يتولى الأتباع هذه الديانة ببيان آخر وذلك بعد البهاء، ويبدو أن البهاء كان واعياً بضرورة تنظيم الفهم و«تقنين» التشريع بما تأوّل الناس فكان إلحاحه على بيت العدل إلحاحاً مطلقاً.

«إنا أمرنا أمناء بيت العدل من قبل في الألواح أن يختاروا لساناً من الألسن الموجودة أو يبتدعوا لساناً ويختاروا أيضاً خطاً من الخطوط، ويعلّموا الأطفال به في مدارس العالم حتى يشاهد العالم وطناً واحداً وإقليماً واحداً. إن أبهى ثمرة لشجرة العرفان هي هذه الكلمة العليا كلكم أثمار شجرة واحدة وأوراق غصن واحد»[31].

---

(28) انظر في هذا الشأن: «محمد رشاد خليفة، دلالات جديدة في إعجاز القرآن، القاهرة [د.ت] وردّ حسين تاجي محمد محيي الدين، تسعة عشر ملكاً»، بيان أنَّ فرية الإعجاز العددي للقرآن خدعة بهائية، ط2، القاهرة، 1985.

(29) راجع النبأ العظيم، ص 22؛ 108 ـ 109.

(30) راجع بهاء الله، الكلمات الفردوسية، ترجمة فرج الله ذكي، القاهرة 1343هـ، ص 125.

(31) راجع بهاء الله، الإشراقات، الإشراق السادس، ترجمة فرج الله زكي، ص 100.

«قد سطّرت في هذا الحين من القلم الأعلى هذه الجملة وتعدّ من الكتاب الأقدس، وهي إن أمور الملّة معلّقة منوطة برجال بيت العدل الإلهي أولئك أمناء الله بين عباده ومطالع الأمر في بلاده»[32].

ولبيت العدل أن يحقق غرضين متناقضين؛ فهو إما أن يقنن الفهم وتفسير الوحي الجديد إلى حد لا تبقى معه حرية للمؤول، ويؤسس بذلك مرجعية كهنوتية تصبح مصدر وثوقية؛ وهو عكس الغرض من مقالة البهائية في تجدّد الأديان والرسالات؛ وإما أن يتولى علماء بيت العدل تجديد الفهم والتأويل بما يناسب المستحدث من المشاغل، وما يطرأ على مجتمع فرقتهم من مهم الطوارىء. عندها يصبح بيت العدل مشرفاً على الفهم المتجدّد لوحي البهاء.

إن هذا الغرض الثاني هو الذي بدا من شتّى المقالات البهائية؛ والسّبب أن الدعوة إلى اعتناق الديانة البهائية كان أصل مشاغل الفرقة؛ ثم إن تعاليم البهاء تدعو إلى تأسيس ديانة عالمية تجمع البشر كلّهم وتؤلف بين الإنسانية جمعاء.

لهذا كان على البهائية، وهي تدعو اليهود والمسلمين والمسيحيين والبوذيين والهندوسيين. . . أن تقدّم لهم عقائدها بما لا ينافر عقيدة كل طائفة من هؤلاء. وقد سبق أن نبهنا إلى بحث ستايلس (S. Stiles) حول تبشير البهائية للزرادشتيين بإيران. ولولا أن قالت البهائية بنبوّة زرادشت وأفاضت في عقيدة الظهور الإلهي بالمقامات البشرية وأعلنت أنها تتبع نبوة زرادشت وحكمته في كور جديد، بما يحقّق تجويد العقيدة الزرادشتية ما كان الزرادشتيون ليعتنقوا البهائية.

وكذا كان أمر البهائية مع المسيحيين واليهود حين أوّلت نصوصهم من الأناجيل والتوراة واعترفت بالنبوات فيها كما اعترف جميعهم، وقالت بالمقالات المهدوية التي اعتنقها اليهود، فإذا زدنا على هذا كله مناصرة البهائية للأقليات

(32) راجع نفسه، الإشراق الثامن، ص 101.

الدينية في إيران عموماً وتسامحها معها وحرصها على الإحسان إليها وتمكينها من كل حقوقها إن دخلت عقيدة البهائية. . فإن في ذلك ما يشجّع على إقبال أهل الديانات في إيران ممن يعانون من سيادة السنية الشيعية وسلطة علماء الإمامية على اعتناق البهائية.

والواقع، لتحقيق هذا الغرض - أن البهائية تؤول أصولها بما يقتضي تحقيق عالميتها. ويبدو لنا تصريح شوقي أفندي مثيراً وجريئاً حين أعلن أن البهائية تجلّ جديد للعقائد البوذية وظهور حديث للعقيدة الهندوسية، وهو ما دفع مثل م. مومن (Moojan Momen) إلى النظر في علاقة البهائية بالهندوسية والبوذية ودراسة وجوه التماثل[33]. ويهمّنا أن نقف من هذا المثال على تأويل البهائية الجديدة لأقدم العقائد تحقيقاً للدعوة. واحتواءً للأديان السابقة.

يبدو من دراسة م. مومن (Moojan Momen) لـ «الهندوسية والعقيدة البهائية»[34] نتيجتان اثنتان: أولاهما أثر الديانات الهندوسية في التعاليم البهائية الأصلية. وذلك من خلال التقارب إلى حد التماثل بين عقيدة البهاء في الله ونواميس العالم وخلاص الإنسان والمعاد، ومجمل العقائد التي عليها اتفاق أهل الديانات الهندوسية، وهي براهمن (Brahman)[35] ودَهْرَما (Dahrama)، وسمسارا (Samsara)، وموكشا (Moksha)؛ والثانية تأويل البهائية، بداية من بهاء الله نفسه، لعقائد الهندوسية وتقريب عقائده منها وتقديمها لأهالي الهند على أنها من صلب تراثهم، غايتها تطوير عقائدهم ومنع الاختلاف بينهم، وهو مِنْ ثَمّ من بشّرت به نصوص الهندوسية ومنها باهقافادغيتا (Bhagavad Gita) وكالكي (Kalki).

---

(33) راجع: Shoghi, God Passes By, Wilmette III, 1961 pp.57 - 8, 94 - 7.

(34) راجع: M. Moomen, Hinduism and the Bahà'i Faith, Oxford, George Ronald, 1990.

(35) تعتبر نظرية البراهمن معقدة للغاية، وموضوع اختلاف بين الديانات الهندوسية وهي تعني عند إحداها الحقيقة المطلقة، وهي لا تدرك لتعاليها؛ وتعني عند غيرها أن لبراهمن ظهورات في العالم هي آياته الدالة عليه.

ففي «العالم العلوي» وفق بهاء الله بين المختلفين الهندوس في براهمن (Brahman)، فلا هو عنده بالحقيقة المطلقة التي تدرك في الفرد وبداخله كما تدرك الروح (atman) فقط، ولا هو أيضاً بالمنفصل عن العالم، وهو غيره، فحسب، وإنما براهمن فوق إدراك البشر لطبيعتهم المحدودة، وإن كل ما قالوه فيه صحيح ولكنه غير ذلك بالتحديد. ومن ثم كانت مقالة كل الديانات في الإله براهمن شيئاً من الحق وليس هو بتمامه وعينه، فالله/ براهمن إذن متعال عن الخلق لا يدركونه على وجه الحقيقة(36). وهو أيضاً متجلّ لهم بظهوراته من ناحية وآياته من ناحية أخرى.. وبهذا جمع البهائيون اختلاف الديانات الهندوسية وعرضوا عقيدتهم في الإله عرضاً من جنس العقيدة الهندوسية المجملة(37).

ويشتد هذا وضوحاً حين يقرّ البهاء بظهورات الله؛ ولما كان براهمن متعالياً عن الإدراك كانت سبيل المؤمنين إليه من خلال ظهورات. ولئن بشرت النصوص الهندوسية بأربعة عليها اتّفاق مجمل العقائد الهندوسية وهي راما (Rama) وكريشنا (Krishna) وبوذا (Boudha) ثم كالكي (Kalki) وهو المنتظر،

---

(36) راجع: Bahà'ullah, Gleanings from The writings of Bahà'ullah, compiled and Translated by shoghi Effendi, London. Bahà'i Publishing Trust, 1961, XXVI, pp.3 - 5; XIX, pp.46 - 47.

وجاء في البشارات: «والحق مقدس عن الكل وآياته ظاهرة في الكل، ومنه الآيات وليست نفسه، والكل مذكور ومشهود في دفتر الكون، وصورة العالم أعظم كتاب يدرك منه كل ذي بصر ما هو سبب الوصول إلى الصّراط المستقيم والنبأ العظيم. انظروا إلى تجليات الشمس فإن أنوارها أحاطت الوجود ولكن ظهور التجليات منها وليست هي نفسها، وكلّ ما يشاهد في الوجود حاكٍ عن قدرته وعلمه وفضله وهو مقدّس عن الكلّ». راجع البشارات. ترجمة فرج الله ذكي. ضمن نبذة من تعاليم حضرة بهاء الله القاهرة 1343هـ، ص 124.

(37) راجع م. مومن (M. Momen)، المرجع المذكور، ص 5.

"And so, in the end, according to the Bahà'i writings, the view that each one of us chooses to favor depends only on our type or mind. In this way, the Bahà'i darshana seeks to reconcile the disagreements among the schools in Hinduism".

فإن بهاء الله قال بلطف الله بخلقه وإرسال الظهورات إليهم كلما فسدت حالهم وعمّ كفرهم وانحطّت أخلاقهم واعترف بأن موسى وزرادشت وعيسى ومحمداً هم ظهورات الله.

ولما قال أحد الهندوسيين لعبد البهاء: «إن غايتي هي أن أبلغ رسالة كرِيشْنَا إلى العالم ما وسعني ذلك» أجاب عبد البهاء بأن رسالة كريشنا هي رسالة المحبة، وكل أنبياء الله حملوا إلى الناس رسالة المحبة(38)، وأضاف: سواء كان موسى أو عيسى أو زرادشت أو كريشنا أو بوذا أو كونفوشيوس أو محمد فهم جميعاً أصل هداية عالم البشرية(39). والطريف أن البهائية تعتقد منذ عهد عبد البهاء أن بهاء الله هو الظهور الذي بشرت به كتب الهندوسية بعد بوذا، وهو **عين كالكي** (Kalki)، وهو لذلك سيبدأ في الهند وفي العالم عهداً جديداً هو العهد الذهبي عهد التقدّم والازدهار(40).

بهذه العقيدة في ظهور البهاء تصبح الديانة الجديدة استمراراً للهندوسية وتجلّياً لدور من أدوار براهمن، غاية الغايات أو الحقيقة المطلقة، وعلى هذه العقيدة يتوقّف تأويل العالميات، وبيان الشرائع وتحديد المبادىء التي ينجو بها المؤمن البهائي داخل الفكر الهندوسي.

وأول ظاهرة كان على البهاء أن يقدّرها تعبّد الهندوسيين لبراهمن بوسائط كثيرة إلى حد اعتبارها نزعة وثنية فتراءى للبهائية أن هذا العهد الجديد إنما هو عهد نضج الإنسانية وترقّي تفكيرها بالتعلم والتثقّف وانتشار المعارف، فلم يعد مقبولاً عبادة الإله بأوثانٍ.

---

(38) راجع: Abdùl - Bahà, Paris Talks. London, Bahà'i Publishing Trust, 1961, p.35.

(39) راجع: Abdùl - Bàhà, The Promulgation of Universal Peace. Wilmette; Bahà'i Publisching Trust, 1982, p.344 - 6.

(40) راجع م. مومن (M. Momen)، ص .6. 33، راجع أيضاً:
Mishra P.N, Kalki Avator. Delhi, Bahà'i Publishing Trust, 1977; Munje, H.M, The Whole World is but one Family. Delhi, Bahà'i Publisching Trust, 1980; idem, 1844 A.D. The Pinpoint Target of All Faiths. Spiritual Assembly of the Bahà'is of Malaysia, 1982.

وإذا اعتقد الهندوس أن شيفا (Shiva) أو اندرا (Indra)، أو كالِي (Kali) إنما هي أسماء وآلهة تمثّل كل واحدة أو واحد منها جانباً من براهمن؛ فإن البهائية قد احتوت هذه العقيدة بأن جعلت من أسماء الله وصفاته دوال على جوانب من حقيقة واحدة هي الله أو براهمن[41].

أما القوانين المنظمة للعالم وحياة الإنسان والمعبر عنها بـ«دهرما» (Dahrama) فمنها ما هو ثابت وكونيّ لا يتغير ومنها ما هو متعلّق بحياة الإنسان، وهذه القوانين هي على الدوام متغيّرة. وتعاليم البهاء شديدة المشابهة لتعاليم الهندوسية إن لم تكن مماثلة! ففي الصنف الأول الثابت وضع م. مومن (M. Momen) مقارنة جيدة بين نصوص الهندوسية (مثل باهقافادغيتا) (Bhagavadgita) والأوبانيشاد (Upanishads) وعقائد بهاء الله. وتجلّى من الإلحاح على الخير وطهارة النفس والحثّ على التنزّه عن مادية العالم، والإيمان، والالتزام بالحقيقة، والامتناع عن الشتم والعنف والسرقة، والحرص على مراقبة النفس، واحترام الوالدين، والمحبة والطمأنينة والاستقامة والتأمّل والتعبّد، وصدق الخطاب.. ما يشير إلى قيم كونية غايتها رعاية الإنسان وتربية نفسه والحث على الخير ونشر ما يفيد الإنسانية جمعاء.

ولكن تطبيق هذه المبادىء الأصول إنما ينهض به التشريع والأحكام، ويمثل حرص البهاء على تغيير بعض العقائد الهندوسية الهامَّة مراعاة للنفسية الهندوسية نفسها وأحوال منتحلي تلك العقائد في الهند، من أهم المقالات الجديدة في **الهندوسية البهائية** بتلك الآفاق.

ونعني أن البهاء قد نقد مثل غيره من الهندوسيين مسألة التقيد بنظام الطبقة الاجتماعية (Caste) وأحكامها، ولاحظ أن هذه الأحكام قاسية إلى حد أنها تمنع وحدة المجتمع وتشتّت المؤمنين وتحول دون الترقي الاجتماعي وعموم العدالة والمساواة وانتشار المحبة؛ ولاحظ أنه إذا كان نظام الطبقة قد حقق فيما سبق توازن المجتمع في الهند واستقراره، وكان ذلك مشتقاً من رؤية لأصل الإنسان

---

(41) راجع م. مومن (M. Momen) ص 11 ـ 12.

ومصيره.. فإن الاجتماع الحديث لم يعد يسمح بذلك. ويبدو للبهاء وسائر البهائية أن نظام الطبقة يعيق التقدم ويمنع أسباب انتشار المحبة والسلام والعدالة[42]. لذلك قال في أكثر من موضع من كتاباته:

«كلّكم أثمارُ شجرة واحدة وأوراق غصن واحد. ليس الفخر لمن يحبّ الوطن بل لمن يحب العالم»[43].

وفي هذا المنزع الكوني والإنساني ما يفسّر موقف البهاء من كل العقائد والديانات الهندوسية؛ وهو موقف القبول والاعتراف بها. بل تدّعي البهائية أنها تطوّر لها لأنها مندرجة في سياقها ومضطلعة بتوحيد المختلفين، باحثة عن ألطف الأسباب لتحسين وضعية الهندوسي البهائي. وهنا كانت مقالة البهائية في عقيدة الخلاص (Moksha) الهندوسية؛ فالهندوسيون يرون ثلاث سبل للخلاص: إما بنظرية الكارما (Karma)، وهي الخلاص بخير الأعمال والفضائل؛ وإما بنظرية الحكمة (Jnàna)، وهي الخلاص بعميق التأمّل والرياضات الشاقة كاليوغا للتقليل من سلطان المحسوس وإدراك أعماق الروحانيات؛ وإما بنظرية المحبّة والعبادة (Bhakti).

وأمام هذا الاختلاف بين الهندوس علّم البهاء أن السبيل إلى الخلاص يكون بالوصل بين النظريتيْن الأخيرتيْن: بالحكمة والمحبة والعبادة، لأن العبادة هي معرفة الله والقرب منه. وبهذه العبادة يصل المؤمن - **إن عرف الله** - إلى مراتب الفردوس، وهو تماماً ما يعتقد الهندوس حين قالوا إن المؤمن يدرك النيرفانا (Nirvana) إن عرف الإله بالحكمة الناجمة عن التأمّل[44].

يبيّن ما سبق إلى أي حدّ أفادت البهائية من العقائد الهندوسية في الأبواب التي أوجزنا شرحها؛ والأهمّ من هذا أن بهاء الله وعبد البهاء من بعده لم يتردّدا في إعلان **الانتساب إلى السّنة الهندوسية** والتصريح بأن البهاء هو الظهور المنتظر

(42) راجع م. مومن (M.Momen)، نفسه، ص 22 ـ 23.

(43) راجع بهاء الله، الإشراقات، الإشراق السادس ص 100.

(44) راجع م. مومن (M. Momen) ص 29 ـ 30.

الذي بشرت به النصوص الهندوسية المقدّسة. وأشارت البهائية إلى أن عهد البهاء هو عهد الرقي الهندوسي والوئام والتآلف.. ومن هنا صاغت تأويلاً جديداً لعقائدها وقدمت صورة أخرى لديانتها؛ وهي إذ فعلت ذلك لم تغفل جانب الكونية، فأبرزت أن ديانتها الجديدة هي واحدة في سياق تلك الديانات السابقة، وهي أشملها بالمبادىء العامة التي دعت إليها.. فوفقت بين الخصوصية البهائية والضرورة الهندوسية والغائية الكونية، وبهذا كله فتحت أبواباً واسعة أمام دعوتها في المحيط الهندي الذي يعنينا في هذا المقام.

ويبدو لنا كتاب موجان مومن (M. Momen) الصادر حديثاً ذا دلالة على الدعوة البهائية بين صفوف البوذيين[45]، فالغرض منه أن تعرض العقيدة البهائية إلى منتحلي البوذية **عرضاً يبرز مواطن التماثل بين الديانتين**، ويلحّ بوضوح على أن بهاء الله هو من بشر بقدومه بوذا أو هو ماتيا (Metteya) أو (Maitreya)[46] أو كذا تعتقد البهائية. ويبدو لنا الباحث واعياً بأنه يباشر تأليفه بشيء من الترتيب والمقارنة لإيضاح التماثل بين البوذية والبهائية، على اختلاف العقائد البوذية نفسها ومدارس التفكير ضمنها[47].

وبالفعل اتّضح من الكتاب أن تعاليم بوذا الأخلاقية هي مثيلة التعاليم البهائية، وكأن هذه التعاليم هي في الحقيقة خالدة لا تتغيّر كما قال بوذا؛ وكأن البهاء إنما سار على أثره، إن هو إلاّ ذاك الظهور الذي بشّر به. وتتأسّس تلك التعاليم على أربع حقائق: أولاها أن حياتنا يتعاورها التغيّر والتحوّل، وهي سائرة دوماً إلى الألم (Suffering and Sorrow)؛ والثانية أن السبب في هذا العذاب تعلّقنا بالدنيا؛ والثالثة أن الخلاص من هذا الألم يكون بالعلم وتنزيه النفس عن تعلقها بالعالم؛ والرابعة أن الصراط القويم وسبيل النجاة هو الاعتدال[48].

(45) راجع: Moojan Momen, Budhism and the Bahà'i Faith, Oxford, George Ronald, 1995.

(46) راجع نفسه، المقدمة ص VII - VIII.

(47) راجع نفسه، ص VIII.

(48) راجع نفسه، 1 ـ 4.

ويجتهد مومن (Momen) في بيان التماثل بين عقيدة/ عقائد بوذا **في ما وراء الطبيعة** والعالم العُلوي، وما جاء في عقيدة البهاء. وتتعلق مسائل هذا الباب بخلق العالم والآلهة والجنة والنجاة والأدوار (ليس بمعنى التناسخ)[49]. ثم يفيد الباحث بالخبر أن حياة البهاء مماثلة جداً لحياة بوذا: من تعرّض للأذى وظهور المقاومين لدعوته ونشأة الأنصار من حوله، وكفاحه بالسِّلم..[50].

وفي كل ما عرض الباحث حقيقتان لا تخفيان: **أولاهما** أنه أول النصوص البهائية بحيث تبدو مماثلة في دلالاتها للعقيدة البوذية، وقد اختار منها عقيدة ترافادا (Theravada) المنتشرة في أصقاع متباعدة من سريلانكا إلى بورما (Burma) وتايلاندا وجنوب آسيا؛ ولم يهتم ببوذيّة ماهايانا (Mahayana) لأنها لا تتّفق على نصوص مقدّسة ولا على تعاليم موحدة.

أما الحقيقة الثانية فإن هذا الكتاب، بهذا التأويل للبهائية، يهدف **إلى الدعوة** إلى الديانة الجديدة بين البوذية؛ ومعناه أنه يصوغ من عقيدة البهائية ما يمكن لها في المحيط الهندي والأماكن النائية التي دخلتها البوذية من قديم الزمان وسادت فيها، إن هذا البحث تأويل آخر في إطار البحث البهائي الهندوسي للعقائد البهائية.

ونرى أن السبب في خصوبة هذه التأويلات الكثيرة للتعاليم البهائية وديانة البهاء أنها **ديانة تبشيرية**. ولم تتقيّد دعوتها بمحيطها الأصلي والتقليدي الذي نشأت فيه فكانت محتاجة في كل مرة أن تعرض عقائدها بما يناسب المتصوّرات الدينية في كلّ أفق تقصده وفي كل حضارة تؤمّها. وهي إذ تفعل ذلك فإنما تؤوّل ديانتها وتجريها على أصول جديدة وتمنحها بذلك كله كونية فعلية. ولئن ادّعت البهائية مبادىء ثابتة كالتعلّق بالخير والصدق ومنع السرقة ونشر المحبة وإعلان السلام والإحسان... فإن المهم أن نقف على كيفية تحقيق ذلك، ليس بالتشريع والأحكام فقط وإنما ببيان مضمون الخير ما هو

(49) راجع نفسه، 17 ـ 46.

(50) راجع نفسه، 54 ـ 61.

وكذا مضمون الإحسان وكذا مضمون العبادة. . . وهكذا. فالمضمون هو وحده الدّال على تصوّر الحقائق المطلقة والمبادىء الثابة بما يناسب جريانها في المجتمع وعقلية الناس المتبعين لها والسائرين بها. ومعناه أنّنا نلفت الانتباه إلى الفرق بين **المبدإ في ذاته** وإناسة المبدإ. تلك الإناسة هي التي توقفنا على تحوّل المضمون التصوري لتعاليم البهاء من مصر إلى آخر لأن في كل مصر ثقافة ونظام تفكير.

وليس لنا أن نُغفل توابع الترجمة للتعاليم البهائية لأنها ليست مجرد نقل إلى لسان بقدر ما هي بيان لمضمون عقدي يجب أن يتحول بالضرورة إلى آخر مختلف مناسب لطبيعة المتصوّرات الجديدة في اللسان المنقول إليه. ونظنّ أن ما تفيده العقائد البهائية من ترجمتها إلى 800 لغة منها 50 لغة هندية![51] لا يكاد ينكر في تجديد تأويلها ومسايرة مشاغل الأمم التي تتّجه إليها بالدعوة.

فإذا أضفنا إلى هذا الجانب تأويل البهائية للكثير من النصوص القرآنية والآيات العديدة من الانجيل والتوراة، وقفنا على هذه المسالك المتشعبة التي يفكّر بها أهل البهائية ويعالجون بها قضايا معظم الديانات بفكر حيّ يدّعي الأصالة بالرجوع إلى قديم العقائد، ويعرض الحلول العاجلة لمعضلات المسائل. وفي جَمْع جيمس هاجي (James Heggie) ما يساعد على تدبّر السياقات الإسلامية والتوراتية والإنجيلية على الأقل[52].

ويظهر من مقالات البهائيين المتأخرين ادعاؤهم أن البهاء هو من بشّر به المورمونس (Mormons) وهنود أمريكا الشمالية[53].

---

(51) راجع M. Momen, Hinduism and the Bahà'i Faith, p.56.

(52) راجع: James Herggie, Bahà'i References to Judaism, Christianity and Islam With other materials for the study of Progressive Revelation, Oxford. George Ronald. 1986.

(53) راجع Peter Smith, The Bàbi'i Religions, p.144; Collins, The Bahà'i Faith and Mormonism: A Preliminary Survey. In World Order, Volume 15, N! 1 - 2 (Full 1980: Oct 1981) pp.33 - 45.

هل هو بحث عن تجدّد لا ينتهي؟ هو كذلك من أجل الدعوة وتحقيق انتشار العقيدة انتشاراً واسعاً جدّاً. وبهذا تبلغ البهائية من مجموع ألوانها جوهر ما في الإنسان وكذلك جوهر ما في الحداثة.

إن هذا التنوّع في تأويل العقائد لإيفادها إلى الثقافات المتباينة والحضارات المتنوعة قد نبّه البهاء إلى اختلاف قد يحدث بين أتباعه وافتراق فأمر بالتعليم وحثّ على أن يجمع البشرية لسان واحد.

جاء في البشارة الثانية:

«صدور الإذن لأحزاب العالم بأن يتعاشروا بالروح والريحان عاشروا يا قوم مع الأديان كلها بالروح والريحان، كذلك أشرق نير الإذن والإرادة من أفق سماء أمر الله ربّ العالمين».

وفي البشارة الثالثة:

«تعليم الألسن المختلفة، وقد صدر هذا الحكم من قبل من القلم الأعلى، فليتشاور حضرات الملوك أيّدهم الله أو وزراء العالم ويختاروا لغة من اللّغات المتداولة أو يقرّروا لغة جديدة ويعلّموا بها الأطفال في مدارس العالم، وكذلك الخط، فحينئذ تشاهد الأرض قطعة واحدة (طوبى لمن سمع النداء وعمل بما أمر به من لدن الله رب العرش العظيم»[54].

وفي الطراز السادس:

«إن العلم من النعم الكبرى الإلهية، ويجب على الكل تحصيله ـ وهذه الصنائع المشهودة والأسباب الموجودة كلها من نتائج العلم والحكمة التي نزلت من القلم الأعلى في الزبر والألواح. إن القلم الأعلى هو القلم الذي ظهر وبرز من خزائنه لآلىء الحكمة والبيان وضنائع الإمكان»[55].

---

(54) راجع بهاء الله، البشارات، ص 110.

(55) راجع بهاء الله، الطرازات، ضمن نبذة من تعاليم حضرة بهاء الله. . . ص 155.

يمكن أن نستنتج الملاحظات التالية من خلال ما سبق:

1 ـ إن البهائية خاصة قد استطاعت بموقفها من كل الديانات الكتابية وغيرها أن توهم بتجدّد الديانات وتنوع الرسالات واختلاف التأويل. ومعناه أنها وقفت من الظاهرة الدينية موقفاً تأويلياً **وكذلك من عقيدتها ذاتها**؛ ويبدو لنا من خلال الأمثلة التي عرضناها أنها جلت بحذق كبير إناسة الدين وتشكّل العقائد في صور ثقافية ورموز حضارية رغم ادّعائها دائماً (وهذا مشروع لها) أن عقيدتها وحي من الله، أياً كانت صورة ذلك الوحي.

2 ـ إن غائية الدعوة قد اتّسعت على التدرج إلى حد اتخاذ مبدإ الكونية مقالة ثابتة وهاجساً مطّرداً. وقد وعت البهائية أن من شروط الكونية إحكام المناسبة بين ثابت العقائد وتنوّع الرمزية في الثقافات المختلفة، فخلق ذلك مرة أخرى موقفاً تأويلياً معمّقاً مطّرداً.

3 ـ بدا وعي البهائية بشروط الحداثة وتحدّيات المجتمع المعاصر حين ظهر في دعوتها حرص على السلم والمحبة والتآخي وإنكار للحرب والعنف والمجاهرة بالعداوة[56]، فاستطاعت بذلك أن تسمّي الهندوسي **هندوسياً بهائيّاً**، ولا ضير، والبوذي **بوذيّاً بهائيّاً**، ولا اختلاف، والمسلم **مسلماً بهائياً** ولا تنافر؛ وهكذا بدت البهائية إطاراً للنظر عاماً همّه تطوير كل ديانة في صميم خصوصياتها!

4 ـ يظهر من عقائد البهائية وسيرتها قدرة على التأقلم وحرصٌ على التغيّر بما يوفّر الاستقرار والتوازن والسّيادة؛ وفي هذا الموقف إعلان مثير عن فكر

(56) راجع خطب عبد البهاء، ص ص 88 ـ 91 (الدين سبب اتحاد العالم)؛ ص ص 163 ـ 166 (ترك التعصّب)؛ ص ص 250 ـ 252 (الاتحاد والأخوة)؛ ص ص 253 ـ 260 (في الوحدة)؛ ص ص 281 ـ 285 وحدة أساس الأديان)؛ ص ص 380 ـ 390 (وحدة العالم الإنساني).

نقدي صميم، من أجلّ مظاهره استعداد الذّات البهائية لنقد ذاتها ترقياً إلى ما هو أفضل وتحقيقاً لمزيد من السيادة.

5 - نفسّر هذه الرؤية النقدية البهائية بنشأة الفرقة، بل تطوّرها خارج إيران وفي فضاء أوروبي خاصة؛ ونعتقد أن الحوار الذي تمّ في الولايات المتحدة الأمريكية وكذلك في بريطانيا العظمى وفي سائر بلدان أوروبا قد ساعد البهائية على إدراك شروط الحداثة ومجمل القيم الإنسانية، فسرت دعوتها بها تؤلف بين صميم الديانات الشرقية وجوهر القيم الإنسانية التي طفقت الثورات الأوروبية تناضل من أجلها وظلّت النهضة الصناعية تنادي بها.

لعلّ دعوة البهاء في نهاية الأمر هو في تمجيد كونية الديانة إن كان ذلك مؤسّساً على جوهر الإنسانية. ومعناه أن كلمة الله في كل حالٍ قد كانت على نحو ما كلمة الإنسان.

يسمحُ كل هذا في نظرنا بأن تستمر سيادة البهائية استمراراً منقطع النظير، وهو عكس ما رأيناه من حال النصيرية.

ولكن النصيرية لم تكن في ما نظن ديانة تبشيرية بقدر ما كانت **عقيدة مضادة للسنيّة الإسلامية الشيعية منها والسنية.**

بقي أن هذه السيادة في حال الفرقتين لا تستمر بمسألة التأويل المتجدّد للحقيقة ولكلمة الله حسب مقتضى الحال، وإنما تستمرّ أيضاً بما ينتظم به العمران وهو سياسة الناس، وذاك موضوع الفصل اللاحق.

* * *



الفصل الثاني عشر
أي نظام في الحكم؟

تُعتبَر سياسة الناس وتدبير شؤون المؤمنين في اجتماعهم الخاص والعام مظهراً جزئياً من إشكالية تأويل الحقيقة وفهم كلمة الله، والتّشريع منها لصالح الأحكام و«مناسبها». ولئن كانت السيادة، في حياة الفرقة الهامشية، محتاجة أبداً إلى شوكة وسلطان بمقتضى سنن العمران، فإن السيادة قد تتحقّق أحياناً بمرجع نافذ وحاكمية قائمة (authority) وقيادة تامة وجارية (Leadership). وليس المرجع ولا الحاكمية، ولا القيادة بمحتاجة دائماً إلى شوكة وسلطان. لهذا كانت سيادة النصيرية الهامشية بسلطان وشوكة حين دخل أبناؤها المؤسسة العسكرية السورية وتولّوا قيادة البلاد وسياسة الناس مؤمنين وغيرهم بإحكام التأليف بين مؤسسة الجيش وعقيدة البعث.

أما البابية فكان انتشارها المحدود وسيادتها الأولى والضيقة بالدعوة والتبشير؛ ثم نهضت أيضاً بنضال الأتباع في المواطن التي ظهرت فيها الفتن ومقاومة السلطان الإيراني في نيريز ويزد وشيراز.. ولئن كنا متردّدين في أمر سيادة البابية لأنها كانت حتى وفاة الباب الشيرازي دعوة في طور تأسيس لديانة وبحث عن كينونة فإن البهائية قد أعلنت بلا مداراة أنها ديانة لا صلة لها بالسياسة ونظام الحكم، وبلغت دعوتها مع ذلك نائي الأصقاع، حتى أضحى لها نفوذ بادٍ وسيادة لا تنكر وسلطان في المجتمع العالمي ليس بالهيّن إغفاله.

وكأنّ فرقتي النصيرية والبهائية قد حقّقتا سيادتهما على أصليْن مختلفين. ولكن ليس للباحث في عقائد البهائية وتاريخها أن يغفل أهمية الشأن السياسي في حركتها، مهما ادّعت عكس ذلك؛ وليس له أن يسقط من تقديره مباشرتها لتدبير شؤون أتباعها وحثّهم على قيادة الإنسانية جمعاء؛ وهي إذ تصرّح بذلك فإنها **تمنّي بسيادة على الكون بتمامه أو تحلم بذلك**. وحتى تحقّق ذلك وجب أن تستمر سيادتها الحاضرة استمراراً مطّرداً ومترقياً نحو النفاذ التامّ.

لهذا تبدو لنا إشكالية نظام الحكم في استمرار الفرقة الهامشية **إشكالية صحيحة** وإليها يعود أكثر من جانب في فكر الفرقة واجتماعها معاً.

فإليها يعود فهم الفرقة لوضعها الراهن ووعيها بحدود سلطانها ووقوفها على أسباب تطوير ذاتها من خلال اجتماع فيه المناصر لها، وفيه الحاقد عليها، فضلاً عن كونه اجتماعاً خاضعاً لسائر التأثيرات العالمية والتحدّيات الراهنة.

وإلى هذه الإشكالية نفسها يعود وعي الفرقة بوضعها في المستقبل القريب والبعيد، وعلى قدر وضوح رؤيتها ودقّتها في بلورة أهدافها، يكون تحديدها لسياسة كيانها ووجودها.

وإلى هذه الإشكالية أيضاً يعود أمر التجديد في العقيدة، وتأوّل التراث المتراكم وكذلك الجرأة على الإبداع وتحقيق الحريّات العامة والخاصة تحقيقاً يمكّن من إنتاج فلسفة في الإنسان مبتكرة.

على هذه المشارف كلّها تطلّ إشكالية نظام الحكم في استمرار سيادة الفرقة الهامشية لتحدّث في النهاية عن نموذج إنسان ومشروع مجتمع ومقالة في الحداثة تستوعب بالضرورة موقفاً من الظاهرة الدينية عامّة وشأن الوحي خاصة. وإنما غايتنا أن نشرح هذه المسائل بما يوقف على:

1 ـ مقالة الفرقة الهامشية (النصيرية والبابية والبهائية) في نظام الحكم وسياسة الناس إن تعبّداً أو تحقيقاً لمصلحة واجبة واستقرار لازم.

2 ـ تحقيق الفرقة الهامشية لاستمرار سيادتها بذلك النظام في الحكم.

1
في استمرار سيادة النصيرية

يمكن استخراج مقالة النصيرية في نظام الحكم من خلال أدبيات مفكّريها المعاصرين خاصة، ثم من تجربتها السياسية حين قيام الدولة الحديثة، وتخصّ من تلك التجربة عهد حافظ الأسد، وهو أول نُصيريّ يتولّى رئاسة الدولة السورية، ويعتبر عهده مهمّاً لطوله وغناه بالأحداث الوطنية والعربية والعالمية.

أما مفكرو النصيرية فعلى الرغم من كثرتهم[57] فإننا نرى في الأرسوزي ممثّلاً لمجمل مقالاتهم المطردة في العقد الثاني من القرن العشرين. ونقصد بهذا التمثيل أن جيل النصيرية ممّن تثقف حديثاً قد ناصر منذ تراجع الدولة العلوية عقيدة القومية وناضل لنشر خطاب البعث وأفكاره.. وأقبل من خلال ذلك على إنكار المسائل الطائفية إن دينياً أو عرقياً.. ويبدو أن زكي الأرسوزي قد عاش عهد انتقال البلاد السورية من طور الحماية والاستعمار إلى طور الاستقلال، وأحسّ كذلك بظلم السنية الإسلامية هناك للأقلية النصيرية، وشاهد التهميش في الانتخابات والتمثيل لأبناء جماعته، فعبّر عن ذلك كلّه منظراً لخطاب جديد تفيد منه النصيرية بأن تضحي مكافئة لغيرها ومساوية، وتستطيع منه أن تنهض بواجبها الوطني، وتتحمل شيئاً من المسؤولية في الدولة، وبذلك يعاد تركيب التوازن الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في البلاد.

ولو لم يكن للأرسوزي مكانة متميّزة بين أبناء فرقته ومفكريها؛ ولو لم يكن يحظى بتقدير رسمي خاص لما أحدثت، أيام حافظ الأسد، لجنة تولت جمع آثاره الغزيرة تعريفاً بفكره، وشرحاً لـ«فلسفته» الداعية إلى خطاب القومية وتأسيس البعث السوري المحقق للفرقة وجودها ومن بعد ذلك سيادتها وبالأخص استمرارها على رأس المسؤولية القومية.

لقد عرضنا في قسم النصوص من عملنا إلى عدد من مصنّفات الأرسوزي

---

(57) راجع: Alain Nimier, Les Alawites.

ظننّا أنها مُتعلقة بالعقيدة النصيرية وفكرها بأسباب عديدة وإن رق بعضها. ولئن بدت لنا «**الجمهورية المثلى**» و«**مشاكلها القومية وموقف الأحزاب منها**» أقرب من غيرها إلى موضوعنا فإن سائر كتبه لا تخلو أحياناً كثيرة من إشارات إلى نظام الحكم مهمة للغاية، ونخصّ منها: «**رسالتي المدنية والثقافة**» وكذلك «**بعث الأمة العربية ورسالتها**»، و«**الأمة والأسرة**».

ومجمل آرائه في نظام الحكم يدور على مشغلين جامعين:

1 ـ إطار النظر في نظام الحكم ومنطلقاته.

2 ـ ماهية الدولة ووظائفها وغائياتها.

والمفيد من هذه الآراء أنها تجمع بين تحليل الواقع السياسي السوري وقتذاك والتنظير لقيادة سياسية صالحة في نظر الأرسوزي؛ ويبدو من خلال ذلك كله وعي المفكر بفلسفة الحكم وكيفية إنجازها تحقيقاً للعدل وتسويداً لفرقته؛ وينفتح خطابه بالضرورة على جماع القيم الحديثة التي لم ينسلخ عن التفكير فيها لأنها من ضرورات النظر في ذلك العهد.

أ ـ إطار النظر في نظام الحكم ومقتضياته.

لا يمكن أن نفهم آراء الأرسوزي في نظام الحكم خارج إطار العقيدة القومية عنده «لأن الدولة هي شخص الأمة في طور التحقق وظل حقيقتها المثلى»[58]. ومسألة الأمة العربية هي قبل أن تكون مجتمعاً مؤلّفاً من أفرادٍ بلسان عربي جامع رؤية للوجود وفهم للحقيقة الإنسانية وصفة إبداع لغايات في منتهى الخصوصية.

وبيان هذا أن «الأمة العربية» مثيلة لسانها في النشأة، كلاهما **بديء**؛ فاللسان أصله في الطبيعة وغايته المثل الأعلى، وإنما نموّه كان في الانتقال من عبارة الهيجان الطبيعية إلى الكلمات المعبرة عن الوجدان، وهو بذلك مشتق من

---

(58) راجع الأرسوزي، الجمهورية المثلى، ط1. [دمشق] دار اليقظة العربية؛ 1965، ص 85.

صُلب الحياة التي هي فنّ صياغة تجربة الوجود وهذه الصياغة لا تكون إلا بوعي الإنسان للحوادث الطارئة في الطبيعة والتوق بها إلى المثل الأعلى. وقياساً على اللسان العربي في كينونته ونموّه وغايته البيانية المتمثلة في قصد المثل الأعلى أبداً كانت الأمة الناطقة به؛ وأصل التماثل أنها أمة أصلية ناجمة في غابر التاريخ كظهور الوحي في الوجدان[59]، وهي من ثم عقيدة بظهورها لأنها كانت من مقتضيات الطبيعة؛ ولا يمكن أن تكون هذه العقيدة غير نظرية مرتبة الأصول والفروع، أي رؤية تامة. بل الأهمّ أن الأمة العربية هي «**إلهام ذو نظام، أصولها في الملإ الأعلى وتجلياتها تتبلور في سجايا أبنائها وفي مؤسساتها العامة**»[60]؛ فهي إذن ترجمة للعناية الإلهية مثلها الأعلى هو المعنى (بمعنى الله) وفعلها إبداعٌ مستديم تدرّجاً نحو ذلك المثل، ولولا أن كان ذلك الإبداع تاماً بمشيئة العربي وصحيح تجربته ما كان له أن يتحقّق. والصريح من نموّ الأمة أنها لا تخضع لحوادث الطبيعة والظرف، وإنما تصنع منها درجات إلى الكمال، واستيعاب الكون تحت عناية إلهية لا تغيب. من هنا كانت «نظرتها إلى الوجود مختزلة في مفهوم **القبة**. ترمز هذه الصورة الشعرية (المستعارة من السماء) إلى كل مراحل العالم (التاريخ) فيمثل أوجها الرسول الذي هو معنى المرحلة المتجسد» بشراً، والناس فيها على درجات تتعين مراتبهم بنسبة اقترابهم من الأمنية[61] ويرى الأرسوزي هذه القبب (أي مراحل التاريخ وأطواره) ترمز إلى الأسماء الحسنى، ويشير تسلّلها إلى «وثبة الحياة في انتقالها عبر الأجيال»[62]؛ وبذلك تكون حركة الأمة نحو الملإ الأعلى حركة لا تتوقف ولا تندثر مهما كانت أحداث القبّة وطوارىء المرحلة. وترمز القبة إلى تصوّر العربي للدنيا أنها مستديرة، وفي هذه الاستدارة الرمزية إقرار بأن الكائنات جميعها تخضع لمبدإ

(59) راجع الأرسوزي، بعث الأمة العربية ورسالتها: الأمة والأسرة، ط1. دمشق، دار اليقظة العربية 1954، ص 241.

(60) راجع نفسه، ص 244.

(61) راجع الأرسوزي، نفسه، ص 242.

(62) راجع نفسه، ص 247.

الانتشار في المكان ومبدأ الصبوة نحو الصميم، فيحصل من تباين المبدأين حركة جانبية دائرية[63]. والأمة العربية، رغم هذه الحركة البادية، والتدرّج في القبب والأطوار، أنظومة منغلقة في معالمها الخارجية منفتحة على المثل الأعلى في الصميم، تصبو إليه نفسها، فعلى قدر انغلاقها على الأغيار والدّخلاء تقوى أصالتها، وتنهض تماماً بأداء رسالتها الخالدة بالتشوّف إلى جوهر الوجود والمثل الأعلى. وهو ما يشهد على أن الأمة العربية نظرة **رحمانية،** لا تبدو لها كينونة بدون ترابط أعضائها من بني جنسها، ولا تكون لها رسالتها إلا تجربة كل فرد من أتباعها يستقطع من مشيئته ما يحقق بها تجانساً بين حوادث الطبيعة وصبوة النفس.

وإذا كانت حال الأمة العربية كما بيّنا فإنها ـ في نظر الأرسوزي ـ أمة بديئة أي أصلية، وهي بالتحديد أصل الشعوب السامية كافة، يقتبس منها غيرها، وهي ممتلئة بالعناية لأنها من المعنى الإلهي كالإلهام في الوجدان كما قلنا. وهي إذ تتقدم نحو الملأ الأعلى لا تعيد تجربة سابقة ولا تحيى بالاستنساخ، وإن تعددت التجربة الأصلية من حيث مبدؤها وذاتها، أي إعادة إبداعية، فيها من حرية الفرد والتعبير عن مشيئته والصبوة إلى الكمال ما يجعل كلّ قبة أرقى من سابقتها حتى يكون كمال الأمة عند تحقيق الأمنية التامة والاقتراب من الصميم الأعلى. لا يخفى ما في هذا التصوّر من أثر لعقائد النصيرية وتصورها للمعنى والوجود في قبب، لكل قبة نبي هو اسم المعنى/علي. والكل من المؤمنين إنما حياتهم لا تخرج عن التشوّف إلى المعنى والتدرّج في تبني القمصان والهياكل لبلوغ مرتبة الصفاء. في هذا الإطار العقدي ـ الفكري نظر الأرسوزي في نظام الحكم، ولم يبطىء في الدعوة إلى **نظام الجمهورية؛** ولكن له فيها رأياً طريفاً لاتصاله بعقيدته الدينية والسياسية الحزبية في آن.

(63) راجع نفسه، ص 258.

ب ـ في الدولة ونظام الحكم.

يبدو من آراء الأرسوزي إلحاحه على أن الدولة ضرورة اجتماعية، ولا يفرّق هنا بين الدولة والحكم مهما كان شكله لأنه مهتم بالدولة الحديثة والمقتضيات الاجتماعية في عهده. ويقرّر في غير ما اقتصاد أن الدولة هي «**شخصية المجتمع الواعية**»[64] لا تختلف مهامها عن مهام المجتمع نفسه، وما من شك في أن الشرط الأساسي في نجاح الدولة وقدرتها على تحقيق وظائفها الحيوية هو أن تكون في رؤيتها وطبيعة وجودها متجانسة مع رؤية المجتمع، ملتحمة به، لا تتعالى عنه ولا تحيد فتحدث نوعاً من الشرخ بين القيادة السياسية والمأمول الاجتماعي العام.

والمهم من هذا المبدأ العام الذي لا طرافة فيه، أن الدولة العربية هي جزء من النظرة العامة إلى الوجود، وهي من ثم **شخص الأمة**، تتحدد مهامها وشتّى وظائفها بقيم الأمة وغائياتها العامة، وتتبنى بذلك كل منطلقاتها في الوعي بذاتها وتقدير تاريخها وتعمل على تسويد تلك النظرة لتكون شاملة من ناحية وسائدة من ناحية أخرى.

ويبني الأرسوزي طرفاً من هذه الرؤية العامة من خلال حديثه عن نشأة الدولة العربية ويقرنها بنشأة الدولة النبوية[65]، فيرى أن الدولة الإسلامية هي ذات نشأة سماوية[66]، والسلطان فيها ظلّ الله في الأرض يعالج الأوضاع المتردّية والمختلة بوحي من المثل الأعلى، وهو إذ يفعل فإنه يصبو بالإنسانية إلى المثل الأعلى ويتشوّف إلى الكمال، وبهذا فإن الدولة الإسلامية في عهد

(64) راجع الأرسوزي، الجمهورية المثلى، ص 11.

(65) حول اختلاف المؤرخين في الإقرار بدولة نبوية أو نفيها راجع رضوان السيد، رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام. في مجلة الاجتهاد، بيروت العدد 13 (خريف 1991) ص ص 11 ـ 46؛ هشام جعيّط، بناء الدولة الإسلامية: الدولة النبوية، في المرجع نفسه ص ص 47 ـ 65؛ فردونر، تكون الدولة الإسلامية، في المرجع نفسه، ص ص 67 ـ 93.

(66) راجع الأرسوزي، المرجع المذكور، ص 48.

النبي طفقت تجلّي جوهر الحق وتدرّب الناس عليه وتستصفي نفوسهم به، لترسلهم من بعد إلى ضمائرهم، يهتدون بما تجذر فيها من حرصٍ على الكمال والقصد إلى المثل الأعلى، لا يحيدون عنه.

والحقّ هنا لا يختلف تماماً عن المصلحة، بل إن هذه لا تكون إلا به، وبذا تجلي الدولة الإسلامية والعربية مرة أخرى مسألة العناية المستوعبة للإنسانية جمعاء. وعندئذ أصبحت الدولة جملة تجارب إنسانية تجلّت فيها صورة الأمة المثلى تجلياً يلحّ على الإفصاح في كل عمل وموقف[67].

لهذا كانت الدولة العربية مقيدة **بإطار أخلاقي**، لو خرجت عنه لفسدت حقيقتها العربية وطبيعتها الإسلامية، وجوهر هذا الإطار وعي العربي **بمبدأ الحق أبداً**، وهو عنده بمنزلة المثل، مشدود إليه أبداً، ساعٍ إلى تحقيقه مطلقاً؛ ووعي العربي بالحق هو **وعي حدْسيّ** لا يأخذه من القوى الطبيعية ولا يكتسبه من المجتمع وإنما أخذه إلهاماً من رسالة المعنى إليه، **والحق إنما هو من الواقع بمنزلة النجم في عليائه**[68]. وإذن تضطلع الدولة بمهمة جليلة وأصلية وعامة هي تحقيق ما عند المجتمع من نزعة إلى تمثل العناية بصبوة فائقة وهمّة عالية.

وشرط هذه النزعة أن يكون الفرد حُرّ الإرادة تماماً، ذا مشيئة فعلاً، قادراً بذلك كلّه على الإبداع لأنه في جوهره جزء من الإله على صورته، فيه من التشوّف إلى الكمال ما لا يحدّ، وليس للدولة أن تحقّق شيئاً من مهامّها ما لم تتوفّر للناس حرّية شاملة أي **حريّة إبداعية**.

إن هذه الحرية ليست مما يحقق التنافر بين إرادة الدولة وصبوة المجتمع وإنما هي داعٍ آخر تنهض الدولة ببلورته لتحقيق الانسجام بين مصالح الفرد وحقوق الآخَرين[69]، فتتجلّى بالحرية الأخوة والمساواة، وهذا من أجلّ مهام الدولة وأهمّ وظائفها. وتقتضي الأخوة والمساواة حتماً العمل الدؤوب على منع

---

(67) راجع نفسه، ص 49.

(68) راجع نفسه، ص 21.

(69) راجع الأرسوزي، نفسه ص 52.

التمايز بين الفئات والطبقات وإقرار بمبدإ التشارك في الإنسانية والتكافؤ في الأهلية بين الجميع. وإذا كانت هذه الأهلية التامة لا الجزئية هي عبارة العبقرية الإنسانية **فالواضح أن الحرية هي حكمة وجود الإنسان**[70].

هذا العمل الدقيق الذي تقوم به الدولة يتمثل في النهاية في تشكيل الوعي عند الإنسان بصيرورته وغايته وكينونته الحرَّة، وبهذا يتبدّل موقف الإنسان في المجتمع والتاريخ والكون من موقف المتقبّل والمتفرّج على مصيره إلى موقف السيد الصانع لوجوده بالسّيطرة على الأحداث وتوجيهها وقلب مسارها لتكون قاصدة إلى المثل الأعلى، بما في نفسه من تلك الصبوة والتعلق بالمعنى. إن هذا الوعي يطوّر استيعاب المفاهيم من مرحلة الإبهام إلى مرحلة الوضوح والصفاء؛ ومهمة الدولة إعداد المواطن بما يساعد على استجلاء المثل العليا وحماية مفهوم الأمة ممّا قد يعتريه من الخلل والإبهام[71].

بهذا القيد تنهض الدولة بإعداد الأسرة وتأهيلها وتحقيق التربية والتعليم وتنظيم الثروة العامة والاهتمام خاصة بالصناعة.

فأما الإعداد لتأهيل الأسرة فيتمثل في مساعدتها على تحقيق **القوامة** بين الرجل والمرأة لأن شأن الرجل هو السيادة بمعنى سدّ حماية الأسرة وصيانة حقيقتها؛ في حين تنهض المرأة بحفظ التراث بمعنى المحافظة على الحياة[72]. وقد نفهم هذه الآراء من خلال إلحاح الأرسوزي على حقيقة الأسرة واعتبارها أصل النظرة الرحمانية عند الأمة، إلى حد أنه يلبّس بين الأمة والأمّ في شرح علاقة أفراد المجتمع بعضهم ببعض وكذلك أبناء الأسرة بأمّهم؛ ومع ذلك لا نفهم ما يبرّر حفاظ المرأة على التراث والحياة وحدها دون الرجل!

أما نهضة الدولة بالتربية والتعليم فيتمثّل في إعداد الناشئة لتمثل القيم الوجودية الجوهرية، وهي قيم الأمة بامتياز، مثلما تثقف فكرهم بما يؤهّلهم

(70) راجع نفسه، ص 65.
(71) راجع نفسه، ص 75 ـ 76.
(72) راجع نفسه، ص 81 ـ 82.

لإنجاز الحرية وصيانة المشيئة وتعهّد الصبوة إلى المثل الأعلى. ويتوقّف هذا كلّه على البرامج التعليمية التي تقرر وعلى وضوح الغايات الدقيقة منها بحيث تتّضح في النهاية فلسفة في التعليم هي بالضرورة جزء من رؤية الأمة ونظرتها إلى الوجود.

لهذا كان حرص الأرسوزي على حداثة التعليم حرصاً واضحاً لأنه يؤهّل لإدراك ضرورات العصر وأسباب النهضة، سيما وأن الناشئة هي الأجيال العاملة والمفكّرة الفعّالة لتحقيق رقي الأمة وصيانة إبداعها. وعلى قدر إلحاحه على تعليم وطني يحقّق المساواة والعدل بين جميع الفئات فإنه ينكر إنكاراً **باتّاً التعليم الخاص** ويجعل منه عائقاً مهمّاً يمنع من تحرير العربي وتحقيق العدالة والإسهام في التطور، لأنه تعليم مشتّت لا يمكن أن ينشر إلا التجزؤ في المجتمع الواحد. وتزداد خطورته حينما يكون تعليماً طائفيّاً إن عرقيّاً أو عقديّاً[73].

أما مهمة الدولة في تنظيم **الثروة العامة** فتتمثّل في تنظيم ملكية الأرض لأن ذلك سبب حيوي إلى عملية الإنتاج والعدالة الاجتماعية والمساواة بين أفراد الأمة، ولولا الاختلال في هذه الملكية لما ظهر من الفلاحين والمزارعين نقمة ولما وجدوا لانتفاضاتهم أيّ صدى، ولا يخفى ارتباط هذا الرأي بالعقيدة القومية ومسألة التأميم؛ وهو ما يبرّر أيضاً سياسة الدولة القومية في إعادة توزيع الأراضي وإعلان شعار الاهتمام بالفلاحين والإصلاح الزراعي. والرأي عند الأرسوزي أن في تحرير الفلاح «إعداده كمواطن للاشتراك في مصير الدولة»[74] ونراه ينادي بـ «تشريع يكفل لكلّ فلاّح استقلاله في المعيشة» ويشرح أن لتحديد الملكية نتائج خطيرة في مستقبل البلاد. أولاً: إنه يقوم أخلاق الفلاحين (..) ثانياً: إنه يفتح للفلاّحين أفق حياتهم فيجعلهم متفائلين (..) ثالثاً: إنه يزيد في

---

(73) راجع الأرسوزي، مشاكلنا القومية، وموقف الأحزاب منها. ط1. دمشق. دار اليقظة، 1379هـ/ 1958م، ص 83.

(74) راجع الأرسوزي، مشاكلنا القومية.. ص 111.

نشاطهم في العمل وفي نماء إنتاجهم[75].

والصناعة هي الوجه الآخر من المسألة الاقتصادية، وإذا ألحّ الأرسوزي على الاهتمام بها والإعداد لها بصالح الأسباب الفكرية والمادية فلأنّها، في نظره، جوهر الحضارة الحديثة، وهي قبل أن تكون آلة، تحوّل الإنسان من الاتّكال إلى السيطرة على الطبيعة، فينقبض الخضوع للقدر وينحسر ضمور الإرادة ويستقطع الإنسان من تلك الصناعة ما **يدعم حرّيته ويزيد من إبداعه ويسعى به** إلى المثل الأعلى قدماً[76].

لا بد لهذه المهام، لتتحقّق، من سلطان للدولة هو قوانينها والآيات التي تظهر بها[77]. وسلطات الدولة قضائية وتنفيذيّة، تتكفّل بالسّهر على جريان مهام الدولة بين الناس؛ من هنا كانت مصداقية تلك السلطات مشتقّة من **مصداقية نظام الحكم في الدولة**.

وما من شك عند الأرسوزي في أن النظام المحقّق لتلك المهامّ وللرؤية القومية على وجه أخصّ هو **الجمهورية**، وهي عنده «المجتمع الذي يفصح أعضاؤه عن رأيهم في إدارة الشؤون العامة جهارة، والدولة الصالحة ترعى مبدأ تكافؤ الفرص ومبدأ العدالة الاجتماعية في إعداد المواطنين للحياة العامة»[78]. ويعني الأرسوزي بالجمهورية تمام الديمقراطية باعتبارها رؤية للحياة والحيّ تسلّم بحقّ كل موطن في تعيين مصيره حرّاً في التفكير والتعبير، حرّية تجسّم بجلاء أن النفس البشرية تنطوي «على مؤهلات تكفل لصاحبها شروط الحياة تامة، وتنطوي على عقل مؤهل لمعرفة الحقيقة، وعلى وجدان ذي صبوة إلى الفضيلة (. .) ولولا تساوي الناس في حدس الحقيقة لما انتشر العلم في الأوساط، ولما تمّ وضع قاعدة التعليم الإلزامي كدعامة للحياة المعاصرة»[79].

(75) راجع نفسه، ص 113.

(76) راجع الأرسوزي، الجمهورية المثلى، ص 110.

(77) راجع نفسه، ص 50.

(78) راجع نفسه، ص 146.

(79) راجع الأرسوزي، مشاكلنا القومية، ص 3 ـ 4؛ 160 ـ 163.

إن نظام الحكم في الدولة الصالحة هو الذي يكون مشتقّاً من مشاغل المجتمع وهموم أفراده معبّراً عن إرادتهم جميعاً؛ ومن ثم تكون كلّ سلطاته وتمام سيادته وحقيقة شرعيته مما يقدّمه الجمهور له ويقوّيه به من مختلف الأسباب، لأن الدولة في هذا التصوّر هي شخص الجمهور، وهي أبعد من ذلك عند الأرسوزي لأنها شخص الأمة باعتبارها رؤية حضارية.

ولولا أن كانت هذه الدولة مبنية على الحرية والاستلهام أبداً من الجمهور استلهاماً للاستصلاح لما كانت منها جدوى تذكر.

ولهذه الحرية السياسية شروطها قبل جريان فوائدها. هُنا تبدو معضلة الأحزاب السياسية المعارضة وحرية الصحافة والإبداع؛ هي معضلة إن تسلحت تلك الأحزاب بالمداراة والنفاق لتكون أصلاً؛ وهي أيضاً معضلة إن انقلبت الصحافة إلى دعاية سمجة إلى الحاكم ونشر دعوته بدل التّعريف بمشاغل الناس؛ وهي ثالثاً معضلة إن تحوّل الإبداع الفنّي الناقد إلى استنساخ قبيح للسائد بأسباب موروثة أو شوكة، وإنما الحرية في العمل السياسي والصحفي والفني الفكري لها مآثر أخرى ولها سيرة في الناس والبلاد مختلفة.

ولا يعنينا في هذا المقام نقد الأرسوزي للتيارات الحزبية التي ظهرت في البلاد العربية في الأربعينات بقدر ما يهمّنا موقفه من العمل السياسي أصلاً، وآراء تلك الأحزاب المعارضة للدولة في شتى الأحداث التي شهدتها البلاد السورية خاصة. والحاصل منها أن الأحزاب السياسية لم تقم بوظيفتها الوطنية ولم تكرّس مبدأ الحرية ولم تساعد الناس على بلورة المفاهيم والاهتداء إلى رؤية الذات واضحة؛ وإنما كانت على العكس من ذلك مضلّلة كأشد ما يكون التضليل أحياناً، وهو ما جعلها بحقّ عائقاً من عوائق التطوّر والنهضة.

فقد تناقضت تلك الأحزاب في موقفها من مسايرة الانتخابات على أساس الطائفية العرقية والدينية أيام الانتداب الفرنسي، فساندت مرة ثم تراجعت، وكأنها لم تدرِ أن في ذلك تكريساً للتجزؤ[80].

---

(80) راجع الأرسوزي، مشاكلنا القومية، ص 81.

ثم إنها تنازلت عن مبدإ الحرية حتى أعرضت عن المطالبة بقانون الأحزاب الواقي لجميعها من خطر الاستبداد[81]، والناتج من هذه السيرة السياسية أن الأحزاب كانت أعوان الدولة المستبدة؛ وقد كانت أيضاً المعارضة «وقفاً لخدمة الاستعمار[82]، وكان الاستعمار يستعين بالمعارضة لمآرب أخرى، كأن يخمد حمأة الجمهور، ويدرأ عنه جمع الكلمة عليه» لهذا كانت الموافقة على تسليم الإسكندرون وكان التنازل عن فلسطين[83].

إن انتهازية الأحزاب السياسية المعارضة وتقلّبها بين الرأي وضدّه والاستخفاف بآمال الناس وغايات الأمة.. لتدلّ كلها على استبدادية الدولة الحاكمة وحيلها في اصطناع أحزاب موالية لها جعلتها يدها على الناس وسوّدت بها سلطانها وكلمتها.

والحق أن دور الأحزاب السياسية المعارضة يكمن حتماً في قدرتها على نقد العمل السياسي نقداً وطنيّاً مفيداً ببلورة المفاهيم وهدي الناس وتقريب الآمال ونشر التشاور ومبدإ الديمقراطية حتى يصبح جزءاً من العمل اليومي والتفكير المطّرد. فتكون بذلك أحسن رادع للسائس المستبدّ وتكون كلمة الجمهور المسموعة وتكون الطرف المجدي في النقاش الوطني الذي تنبثق عنه كل التشريعات والقوانين.

وليس أمر الصحافة في سوريا مختلفاً عن معضلة الأحزاب السياسية المعارضة، فالبادي أنها أيضاً تنازلت عن نزعتها الوطنية المبدئية وفرّطت في الحرية وشغلت الناس عن قضايا الأمة، وكرّست حقيقة الاستبداد. وقد أصابت الدولة المستعمرة صميم هدفها حين اشترت من أهل الصحافة ضمائرهم وجعلت من قلمهم بوق دعاية لسياستها وتحوّلت صحف المعارضة أو النقاد على الأقل أداة مساندة للحاكم. ولتحقيق هذا المأرب فإنّ أهل الصحافة يتفنّنون

---

(81) راجع نفسه، ص 86.

(82) راجع نفسه، ص 121.

(83) راجع نفسه، ص 122، 129.

في اختلاق ضجَّة مصطنعة وإلهاء الناس بقضايا دولية، وأضحت الصحافة بذلك أداة هدم تفتّ في ساعد الجمهور[84].

والمفروض أن تكون مهمة الصحفي، باعتباره مربياً، مقرّبة من «غرضها بنسبة ما يمدّ القراء من وعي ينشئون على ضوئه شخصياتهم، ذات معالم بيّنة، بانسجام المبادىء، مقوّمات الفطرة (كذا) مع الحوادث الاجتماعية السياسية الطارئة»[85].

إن هذه الممارسة الصحفية وكذلك السياسية إنما هي عبارة الدولة المستبدة ومن تمام آثارها. والهدف أعمق وأبلغ حين يصبح كل ذلك عائقاً لنهضة الأمة ومشوّشاً لذهن العربي ومبلبلاً لرؤيته.

وإنما دور الدولة الديمقراطية أن تنقض كل هذا السوء وتدك هذا الاستبداد بتكريس الحرية والتعبير النزيه، بعقلانية فائقة، عن هموم الجمهور ومشاغلهم في العاجل القريب والآجل البعيد. إن دورها كدور الفنان حين يستلهم من أعماق نفسه ما يصله بأعماق مواطنيه والإنسانية جمعاء، فيعبر بوحي من عبقرية الوجود وصور الإبداع عمّا يزيد من صبوة الناس ويترقّى بهم إلى المثل الأعلى. ولا يكون هذا إلا إذا تحقق على أصل الوعي باللحظة الراهنة ومستلزمات العصر الحديث.

والواقع أن الإعداد لهذا الوعي لفهم الحضارة الحديثة إنما يكون بالتنبيه إلى وجهتيْن: وجهة طبيعية وأخرى إنسانية، وتقوم الوجهة الطبيعية على العلم والصناعة بهما يسير الكون والسيادة فيه[86]؛ إلا أنهما لا يؤثران متى انعدمت الوجهة الإنسانية، وملخّصها الديمقراطية[87].

تبدو مما سبق آراء واضحة في الدولة ونظام الحكم تضمّنت إلى جانب

---

(84) راجع الأرسوزي، نفسه، ص ص 164 ـ 167.

(85) راجع نفسه ص 166.

(86) راجع نفسه، ص 162.

(87) راجع نفسه، ص 160.

هذا كل المقتضيات الطبيعية مثل الحرية والتعليم وتوزيع الثروة، فإذا هي في النهاية استقراء للواقع السياسي السوري أيام الانتداب وإبّان الإعداد للدولة الحديثة؛ وتلك الآراء أيضاً استقراء واضح لأسباب تأخّر الأمة العربية وسبيل نهضتها. ولم يغفل الأرسوزي طيّ هذا كله عن نقد الحضارة الحديثة واستخلاص مقوّماتها حرصاً منه على بيان مقالة تحقّق للمجتمع العربي ترقياً فعلياً وتحسناً في الهيئة المادية والإنسانية. وإن نظره في الحضارة الحديثة قد انبنى على تدبّره رؤية الإنسان المعاصرة لمصيره ووضعه الراهن بالمقارنة مع رؤية الحداثة الأوروباوية ووعيها بنفوذها الناشيء والمهيمن.

وتبدو لنا هذه الآراء هامة للغاية لأنها طرحت شرط الحداثة في تطوير المجتمع والنهضة بالأمة، وألحّت بما يكفي على شرط الحرية في شتى شؤون الاجتماع وعلى الديمقراطية في الشأن السياسي وسائر توابعه، وهو ما يبدو لنا محققاً لغاية السيادة إن للفرقة الهامشية أو للمجتمع الذي يؤويها.

إلا أن مقالة الأرسوزي تبقى، على طرافتها في عهدها، محدودة بعقيدته السياسية في القومية، وليس لنا أن نستنقص ذلك عنده لأن في القومية والإلحاح على خطاب البعث العربي فرصة مفيدة للغاية لأن تكون الفرقة النصيرية مكافئة لغيرها مساوية في المواطنة لكل من سواها؛ وبذلك يفتح الأرسوزي لأبناء عقيدته الدينية باب الاستمرار والسيادة على مصراعيه؛ وقد وفق (ومن ماثله) في أن كان مقدّمة للدولة الحديثة أفاد منها خاصة أول رئيس علوي للدولة، حافظ الأسد؛ ولكن هل حافظت الدولة السورية المعاصرة على هذه المبادىء التي شرحها الأرسوزي؟ وهل نشرت مقالته في عملها السياسي وتخطيطها؟ هل التزم الأسد بالنظام الديمقراطي؟

لو أخذنا بكل ما جاء في كتاب «**سوريا التي لم تُسأل**»[88] لبادرنا فوراً إلى

(88) راجع: Middle East Watch, Syria unasked, The Suppression of Human Rights by The ASAD Regime, New Haven and London, Yale Univ. Press, 1991.

الإجابة بالنفي القاطع؛ ولكنّنا نحجم عن ذلك لأن ظاهرة حافظ الأسد معقّدة للغاية، وكذلك استمرار سيادة الفرقة النصيرية/العلوية في عهده ومن خلاله شخصياً.

ولئن أفادت تلك الفرقة من التنظيم المحكم الذي أنشأه حافظ الأسد في دواليب الدولة كما أفادت من فلسفة حزب البعث وتنظيمه والمؤسسة العسكرية فإنها تحتاج في ظنّنا إلى تلك القيم التي نادى بها الأرسوزي لتحوّل الغاية من غاية فرقة **همّها الثأر من الضدّ**، إلى غاية مجتمع بتمامه تنخرط فيه وتكافىء غيرها في تأسيس الحرية والديمقراطية الحق هذه بعض الإشارات إلى استمرار سيادة النصيرية، وهي سيادة بالمؤسسة العسكرية والعقيدة البعثية وأن شروط استمرارها لا تكون بالضرورة من جنس تلك السيادة.

والطريف أن نقارن هذه «الحالة النصيرية» بفرقة البهائية وانتشارها المذهل بنقيض تلك الأسباب.

2
في استمرار سيادة البهائية

قد يُردّ علينا هذا المبحث أصلاً لإيمان الباحثين المعاصرين بأن البهائية خاصة لا تهتم بالسياسة مطلقاً ولا تناصر حزباً، وإنما هي دعوة دينية روحية لا تتجاوزها[89].

ولم نقف على هذا من تاريخ الحركة بين البابية والبهائية، فرأينا أن موقف هاتين الفرقتين من نظام الحكم وسياسة المؤمنين ونشر الدعوة يحتاج إلى مزيد التدقيق والضبط، ونفرّق بدءاً بين جانبين حيويَّيْن في حياة البابية والبهائية السائدة اليوم وهما:

---

(89) راجع: Peter Smith, The Bàbi and Bahà'i Religion, p97 - 99; M - Moomen Hinduism and The Bahà'i Faith, 50 - 51; 53 - 54.

1 ـ مواقف الفرقتيْن السياسية والبحث بها عن استمرار السيادة.

2 ـ سياسة البهائية لدعوتها تحقيقاً لمزيد الانتشار واستمرار سيادتها أيضاً.

أ ـ مواقف البابية والبهائية السياسية في نظام الحكم

لا غبار على أن حركة الباب قد كانت دينية في الأصل، ولما ضمرت مجاملة الشاه وأحس النظام الإيراني بخطر هذه الدعوة الناشئة واضطربت الأحوال حيث حل الشيرازي، تجلّى له أن الباب لم يترك دعوته بمعزل عن السياسة فعمد إلى تتبّع أنصاره، وسجنه آخراً في ماه كو، وكان مؤتمر بدشت، حيث أُعْلِنَ عن الحرب المقدسة والجهاد تسويداً للدين الجديد، وبلغ الأمر في ما بعد إلى محاولة اغتيال الشاه!

ولا يبدو من خلال انتفاضات نيريز وشيخ طبرسي وزنجان[90] أن الباب أو أتباعه قد دعوا إلى نظام سياسي بعَيْنه، لأن الحركة وقتها كانت في طور النشأة والبحث عن سيادة في تلك المواطن ومنها إلى عموم إيران شرقاً وغرباً. وإنما الرأي الذي عليه إجماع البابية هو فساد السلطان واستبداد الشاه واستئصال دعوة الباب بالشوكة. وعندئذ لا يمكن الحديث وقتذاك عن برنامج سياسي بابي، وفي نفس الوقت لا يمكن الإقرار أيضاً بأن دعوة الباب كانت غير سياسية مطلقاً.

ولعلّ الخلافات الكبرى بين بهاء الله وصبحي ـ أزل في الاستئثار بقيادة البابية بعد إعدام مؤسسها الشيرازي تعود إلى أسباب كثيرة من بينها استمرار **صبحي أزل** على الآراء السياسية البابية في موقفها من الشاه الإيراني وإقدام بهاء الله على نسخ الجهاد وإيقاف العمل بالحرب المقدّسة في سبيل نشر الدعوة. ويرى بيتر سميث (Peter Smith) أن بهاء الله قد قصد من خلال ذلك إلى فصل دعوته عن السياسة[91]، ونحا بالبابية منحى جديداً، ويوهم هذا الرأي بأن بهاء

---

(90) راجع الخارطة.

(91) راجع: Peter Smith, The Bàbi and Bahà'i Religions, p97, Bahà'ullah had Sought to depolicize Babism.

الله قد أنشأ دعوته الجديدة، على الأقل، على هامش **السياسة الإيرانية**؛ وفي التاريخ الحديث ما يضعف هذا الرأي ويقوّي اعتباره عندنا مجرّد خطاب إيديولوجي تقتضيه الدعوة البهائية للسيادة والاستمرار.

يذكر أ. براون (E.G.Browne) عند حديثه عن الثورة الفارسية (The Persian Revolution) أنه استمع من ديبلوماسي إنكليزي عارف بإيران ومتعاطف مع الإيرانيين، ومن صحافي قضى مدّة طويلة بإيران وله اطّلاع على شؤون الإيرانيين متميّز، ومن ضابط لجأ إلى إنكلترا بعد الانقلاب في شهر جوان 1908، استمع من هؤلاء إلى ثلاثة آراء مختلفة في موقف البهائية من السياسة الإيرانية:

1 - إن عباس أفندي (أو عبد البهاء) قد طلب من أتباعه أن يحجموا عن الدخول في أية اضطرابات ضد النظام الإيراني، مهما كان الأمر، لأن الغاية من البهائية هي قبل كل شيء **روحية لا سياسية**، ولأن مساندة البهائية للدستور إذا أضحت معروفة فإنها ستثير نقمة السنية الشيعية وخاصة منهم الشيوخ والعلماء.

2- إن حركة المساندين للدستور وكذلك كل اليقظة التي تشهدها آسيا اليوم إنما هي من الآثار المباشرة للقوة الروحية الجديدة المعروفة بالبابية أو البهائية.

3- إن البهائيين كانوا معارضين للدستور وطفقوا يدعمون الشاه، لأنهم يظنون نجاحه على سائر الثائرين ثم لأنهم يكرهون المجتهدين والشيوخ الذين كانوا يساندون الحزب الشعبي (Popular Party) ثم لأنهم كانوا يعترفون

جاء في البشارة الخامسة عشرة من بشارات البهاء: «ولما كان من المحقق الثابت في المذاهب السابقة حكم الجهاد ومحو الكتب والنهي عن معاشرة الملل ومصاحبتهم والنهي عن قراءة بعض الكتب نظراً لمقتضيات ذلك الوقت لذا أحاطت مواهب الله وألطافه في هذا الظهور الأعظم والنبأ العظيم ونزل الأمر المبرم من أفق إرادة مالك القدم بنسخ ما سبق من هذه الأحكام». البشارات، ص 117 ـ 118.

لروسيا بالجميل بعد أن كان من فضلها السماح لهم بإقامة مركز للعبادة بعشق آباد.

ويُعلّق براون (Browne): «لستُ متأكّداً أيّ واحد من هذه الآراء هو الصحيح، ولكنّي كثيراً ما سألتُ أصدقائي الفرس: لو أن بهائيّاً مؤمناً ومتحمّساً خيّر بين أن يرى فارس (Persia) بلداً قويّاً ومستقلاً قد انتشر فيه الإسلام، وأن يراها مقاطعة روسية قد سادت فيها الديانة البهائية، فأيّاً يختار؟ فكانت الإجابة في أغلب الأحيان أن يختار الثاني، لأن كونيّة البهائية لا تطمح إلى تشجيع النزعة الوطنية، وفيما يلي مقالة بهاء الله المشهورة: «ليس الفخر لمن يحب الوطن بل لمنْ يحبّ العالَم»[92].

ولئن ادّعت البهائية أن لا شأن لها بالسياسة فإنها لم يستطع الانصراف عنها أو عزل حركتها، لأنها تزعم إصلاح مجتمع وتأسيس وحدة عالمية وكونية وإحداث قيادة مشتركة بلغ أمر الحكم بها إلى اقتراح إقرار لغة عالمية واحدة تتكلمها كل الشعوب، ومعناه أن البهائية ملزمة بنقد الأوضاع الحالية نقداً احتوائيّاً؛ نقدت أوضاع الأقليات الدينية في إيران مثل اليهود والزرادشتيين وغيرهما، وأشارت في خطابها إلى ضمور العدل والمساواة وانتشار الحروب والتفاوت المادي والاقتصادي بين الناس وبروز التهميش... ولا يمكن أن تكون هذه الآراء منفصلة عن الرّؤى السياسية التي سبّبت تلك المظالم وأحدثت تلك الأوضاع المحرجة.

ولا نؤمن أن يكون التغيير الاجتماعي والأخلاقي الذي تطمح إلى تحقيقه البهائية ممكناً خارج المنظور السياسي، مهما جانبته البهائية، لأن الرؤية السياسية شديدة التلبّس بالتوابع الاجتماعية والاقتصادية والقيم في النهاية..

ولو لم يكن لعلاقة الدعوة البهائية بالحياة السياسية وأمن النظام أثر هام

(92) راجع: E.G. Browne, Attitude of Bahà'is Towards Persian Politics, in Selections from the writings of E.G. Browne on the Bàbi and Bahà'i Religions, p.429.

لما كان أي معنى للاضطهادات السياسية للبهائيين في إيران خاصة.

ولا تُعدم مناداة البهاء وعبد البهاء بالولاء للسلطان والامتناع عن الفتن من دلالة سياسية، فقد ثارت الأزلية (أتباع صبحي أزل) على البهائية بحجة أنها مساندة للشاه ومعارضة لمطالب الدستوريين[93].

وتدعم الإشراقات والبشارات المنسوبة إلى بهاء الله اهتمامه بالسلطان والسياسة بغاية التمكين للدعوة الجديدة وتحقيق الاستمرار لسيادتها، وإذا كان أمَرَ الأتباع باحترام الأمراء والملوك فإنما كان استمالة للدعوة وحفْظاً لأهلها وبلوغاً بالنقد إلى مرماه.

قال البهاء في البشارة الرابعة:

«إذا قام أيّ ملك من الملوك وفّقهم الله على حفظ هذا الحزب المظلوم وإعانته يجب على الكل أن يتسابقوا في محبّته وخدمته، وهذا فرض على الكلّ طوبى للعاملين»[94].

ويدقّق هذا بالبشارة الخامسة منعاً لأي التباس ممكن:

«إن هذا الحزب إذا أقام في بلاد أي دولة يجب عليه أن يسلك مع تلك الدولة بالأمانة والصّدق والصفاء (هذا ما نزل من لدن أمر قديم)، ويجب على أهل العالم طُرّاً إعانة هذا الأمر الأعظم الذي نزل من سماء إرادة مالك القدم عسى أن تخمد نار البغضاء المشتعلة في صدور بعض الأحزاب بماء الحكمة الأهلية والنصائح والمواعظ الربانية، وتستضيء الآفاق بنور الاتحاد والاتّفاق. نرجو من عناية مظاهر قدرة الحقّ جلّ جلاله أن يستبدل سلاح العالم بالصّلاح وأن يرتفع الفساد والجدال من بين العباد...»[95].

بلْ إن بهاء الله لا يتردد في إبداء رأيه في الجمهورية والسلطنة، شكلاً ونظاماً في البشارة الخامسة عشرة:

---

(93) راجع: Peter Smith, The Bàbi and Bahà'i Religions, p.98.

(94) راجع البشارات، ص 111.

(95) راجع نفسه.

«إن الجمهورية وإن كان نفعها راجعاً إلى عموم أهل العالم، ولكن شوكة السلطنة آية من آيات الله التي لا نحبّ أن يحرم منها مدن العالم. فإنْ جمع أهل التدبير بين الاثنيْن فأجرهم عند الله عظيم»[96].

وتمثّل وصايا الباب في نظرنا نقداً للحكام ولو لبعض منهم على الأقلّ، ويبدو النقد صريحاً وعينياً أحياناً: قال البهاء في كلمة الله في الورق الرابع:

«يا حزب الله اسألوا الحقّ جلّ جلاله أن يحفظ مظاهر السطوة والقوة من شرّ النفس والهوى. وينوّرهم بأنوار العدل والهدى.

صدر من حضرة محمد شاه مع علوّ مقامه أمران منكران: الأوّل نفي سلطان ممالك الفضل والعطاء حضرة النقطة الأولى، والثاني قتل سيد مدينة التدبير والإنشاء.

وبالجملة إن خطأه وعطاءه عظيمان. إن السلطان الذي لا يمنعه غرور الاقتدار والاختيار عن العدل ولا تحرمه النعمة والثروة والعزّة والصفوف والألوف من تجليات نيّر الإنصاف هو حائز للمقام الأعلى والرتبة العليا في الملإ الأعلى. ويجب على الكل إعانة ذلك الوجود المبارك ومحبّته «طوبى لملك ملك زمام نفسه وغلب غضبه، وفضل العدل على الظلم والإنصاف على الاعتساف»[97].

ولا يخفى نقد بهاء الله لسياسة الحكومات في الإدارة والتعيين في المناصب من خلال نصحه:

جاء في الإشراق الخامس:

«في معرفة الحكومات أحوال مأموريها وإعطائهم المناصب بالجدارة والاستحقاق يجب على رئيس وسلطان مراعاة هذا الأمر حتى لا يغتصب الخائن مقام الأمين، ولا النّاهب مكان الحارس، فبعض مأموري الحكومة الذين أتوا

---

(96) راجع البشارات، ص 117.

(97) راجع الكلمات الفردوسية، ص 130.

إلى السجن الأعظم «عكّاء» من قبل ومن بعد كانوا ولله الحمد مزينين بطراز العدل وبعضهم نعوذ بالله. نسأل الحقّ أن يهدي الكل عسى أن لا يحرموا من أثمار سدرة الأمانة والديانة ولا يمنعوا من أنوار شمس العدل والإنصاف»[98].

وينتهي بهاء الله إلى الإعلان عن مرجعية سياسية موازية ونظام آخر غير النظام القائم في كل بلد على الرغم من الدعوة إلى احترام أنظمة البلدان وملوكها ورؤسائها جاء في البشارة الثالثة عشرة:

«إن أمور الملّة منوطة برجال بيت العدل الإلهي أولئك أمناء الله بين عباده، ومطالع الأمر في بلاده (..) والأمور السياسية كلها ترجع إلى بيت العدل. وأما العبادات فترجع إلى ما أنزله الله في الكتاب»[99].

وهذه مقالة خطيرة نخفّف من حدّتها إن عنت أنّ شؤون المؤمنين في اجتماعهم ومعاملاتهم لبعضهم البعض، إنما تعود إلى خطة أمناء بيت العدل. ويشمل هذا تنظيم المجتمع البهائي في المصر الواحد وفي العالم.

وقد تعني هذه المقالة أيضاً علاقة المؤمنين ومواقفهم من معاملة السلطان والسائس لهم، فيجب أن تكون سيرتهم نحوه، راجعة في الكيفية إلى أمناء بيت العدل.

وأيّاً كان الفهمُ فإن سياسة المؤمنين البهائيين فيما بينهم وفي علاقتهم بأمراء البلدان وحكّامها إنما ترجع إلى سلطة غير سلطة البلاد، وهي بيت العدل، السلطة البهائية العليا والمرجعية الوحيدة الجامعة.

يبدو مما سبق أن المسألة المتعلّقة بنظام الحكم مسألة كامنة في التفكير البهائي ولكنها حية، مهما أنكرتها البهائية وتملّصت منها تنزّهاً عن الاختلافات الحزبية؛ إن ذلك إلا خطاب داخل خطّة تقتضيها الدعوة واستمرار السيادة.

(98) راجع الإشراقات، ص 99.

(99) راجع البشارات، ص 116.

ب ـ سياسة البهائية لدعوتها

لا تفهم هذه السياسة خارج الأصول المؤسسة للمرجعية أيام الباب الشيرازي، لأن بهاء الله قد أبقى عليها وأوصى بها حتى وفاة شوقي أفندي سنة 1957، عندها ظهرت مرجعية جديدة هي بيت العدل[100].

وتتمثّل تلك الأصول المؤسسة للمرجعية في ظهور الباب الشيرازي بمظهر **القائد الكارزمي** والظهور الإلهي والمقام المختصّ بالقداسة الفريدة، هو صاحب وحي وصاحب شريعة ناسخة لما قبلها ولا يتمّ شيء من الدعوة إلا بأمره، فكانت الحقيقة الدينية هو بعينه وكان هو محلاًّ للحقّ وقد عظم أمر الكارزمية فيه حتى أضحى الحجّ إلى بيته بدل أن يكون إلى الكعبة بمكة. ولما سُجن الباب الشيرازي بماه كو واحتاجت الدعوة البابية إلى شخص كارزمي حاضر انتقلت القداسة بلطف شديد إلى بعض من حروف الحي، وأضحت **قرّة العين** من خلال ما ادّعته في مؤتمر بدشت وشرحها للدّيانة وفصاحة بيانها شخصية كارزمية أيضاً؛ وكذا أصاب ملاّ محمد علي **البارفوروشي** نفس الحالة حتى نُعت **بالقدّوس**. وادّعى أنه القائم، وكان يُعتقد فيه ذلك. ولعلّه لهذا طفقت البهائية اللاحقة تسمّيه في كتاباتها **بالنقطة الأخرى**، علماً بأن الباب هو **النقطة الأولى**؛ وكذلك كان أمر ملاّ حسين، واعتقد الناس فيه أنه الباب إلى الإمام والظهور الإلهي.

والظاهر أن هؤلاء الثلاثة: قرّة العين والبارفوروشي وملاّ حسين قد تابعوا دعوة الباب الشيرازي في ادّعاء مقالات مهدوية وساروا على سنة استمرار النبوّة من خلال المهدوية؛ ومعناه أنهم جميعاً قد شاركوا الباب الشيرازي في سلطته أو حاكميته (authority) وأصبحت تلك الحاكمية مرجعية حيوية منتقلة من شخص إلى آخر لاقتضاء الحاجة وضرورة التنظيم والدعوة والجهاد في آن[101].

ولم ينفصل **البهاء** عن هذه السنة وهذه **الظاهرة الكارزمية**، فادّعاها بعد أن

---

(100) راجع: M. Momen, Hinduism & Bahà'i Faith, p.67.

(101) راجع: Peter Smith, The Bàbi and Bahà'i Religions, p.25.

انسلخ بلباقة عن الأزلية وأبعد أخاه الأصغر صبحي أزل وادّعى أنه الظهور الجديد «من يظهره الله» الذي بشّر به الباب الشيرازي وصرّح بنسخ البيان وحمل إلى الناس كتاباً جديداً هو «**الأقدس**» ووقف عليه الحقيقة، لا ينظر فيها بغيره، وحمل الناس على السماع منه.. فكان بذلك، كالباب سابقاً، السلطة الجامعة والمرجع الأوحد للديانة في العالم، مستغرقاً لكلّ الديانات والعقائد.

ولمّا توفي بهاء الله سنة 1892م أوصى لابنه الأكبر عبد البهاء بقيادة الدعوة، وأن يكون المرجع الوحيد والشارح للعقيدة البهائية دونما سواه، وبذلك كان الابن شخصية **كارزمية كوالده**، تولّى بالفعل قيادة الأنصار ومتابعة الدعوة وإجراء المفاوضات، فضلاً عن تأويل الديانة الجديدة بما يناسب مقتضيات الأحوال الطارئة؛ والظاهر اليوم أنه لا يمكن دراسة عقيدة البهائية من مقالات البهاء وحده، بل لا بد من جمع كتابات عبد البهاء إليها.

ولمّا توفي عبد البهاء سنة 1921م عيّن ابنه الأكبر **شوقي أفندي** مرجعاً للديانة والمؤوّل لها بعد أبيه والمجري للدعوة كما تقتضي الأحوال.

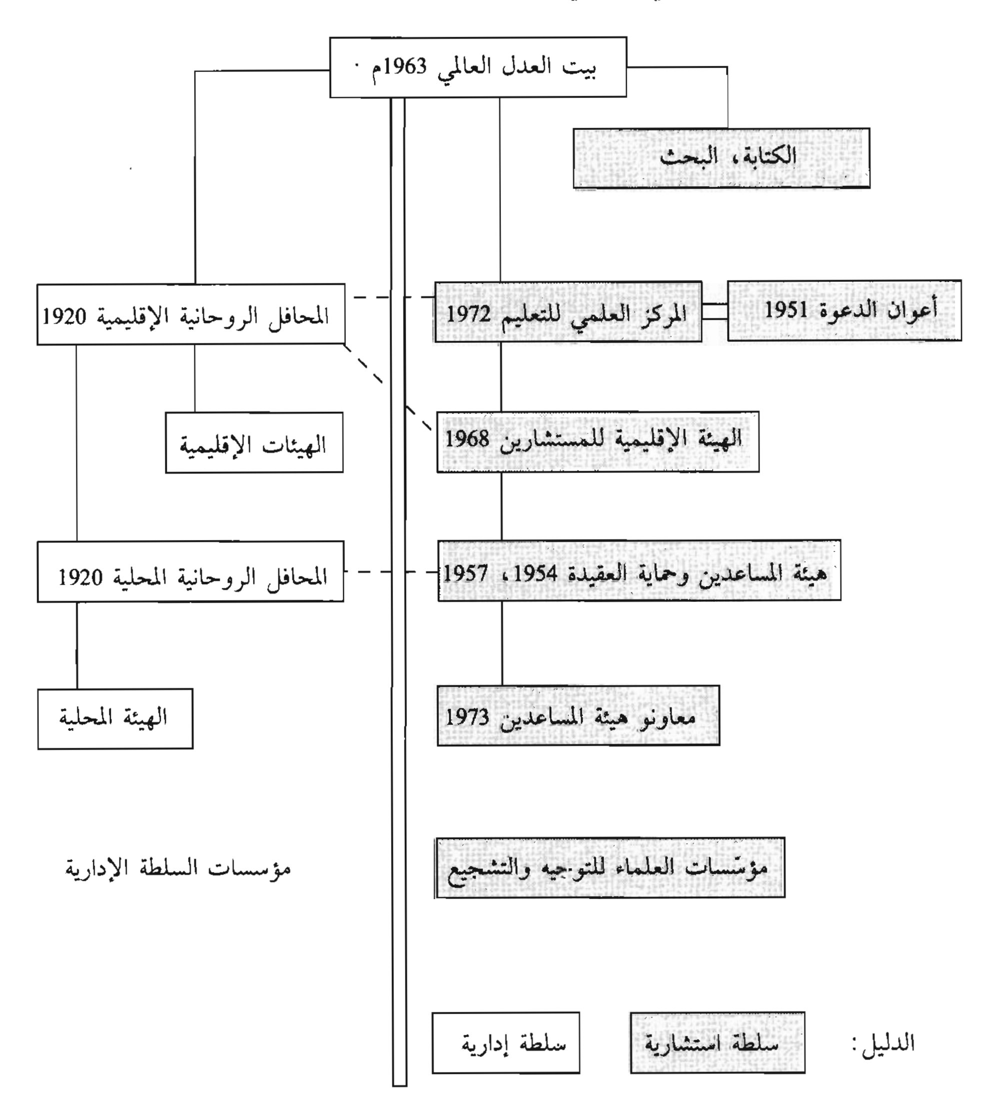
والمهمّ من هذه الوصية العلمية ـ الدينية ـ السياسية أن مسألة رئاسة البهائية كانت بالتوارث كمسألة **الملك والإمامة على وجه أخصّ**، وبهذا لم تخرج مسألة المرجعية البهائية عن السنة الشيعية في مسألة **توارث الأئمة للعلم** وجريان الإمامة في العقب، لا تعود القهقرى. والمهم أيضاً أن الكارزمية قد انتقلت من شخص البهاء إلى ابنه الأكبر إلى حفيده ابن عبد البهاء الأكبر أيضاً. كما أشرنا في اشتراك قرّة العين والبافوروشي وملاّ حسين مع الباب الشيرازي في السلطة والمرجعية، وإن لم يكن ذلك بالتوارث.

ويبدو من الكتابات البهائية تقديسٌ واضح للثلاثة: البهاء وعبد البهاء وشوقي أفندي؛ وفي المرويات البهائية حديث عن الشجرة المقدّسة أصلها في الفردوس وفروعها متدنّية إلى الأرض. فأما أصلها **فبهاء الله** وأما فروعها **فعبد البهاء وشوقي أفندي**، ومن هذه الشجرة تنزل الآيات القدسيّة[102].

---

(102) راجع: M. Momen, Hinduism and the Bahà'i Faith, p10; 67.

ولمّا توفي شوقي أفندي سنة 1957 أحدثت مرجعية بهائية جديدة تتمثّل في بيت العدل، وبدأ تنظيم جديد في منتهى الدقّة أساسُهُ التشاور والإشراف التّام على شؤون المؤمنين ومواصلة الدعوة، أو هو نظام في سياسة الدعوة البهائية، ويمكن رسمه في ما يلي:



وتتقيّد هذه المؤسسات بشروط منها:

1 ـ أن بيت العدل العالمي هو المرجع الأعلى للديانة والمؤسسة الوحيدة الحاوية للعلم الإلهي والمعصومة بالهدي الربّاني، وهي صاحبة الأمر والنافذة الكلمة والمقرّرة لجميع الشؤون الخاصة باجتماع المؤمنين حيثما كانوا. وينتخب أعضاؤها لمدّة خمس سنوات.

2 ـ أن المحافل الروحية الإقليمية ينتخب أعضاؤها سنوياً من قبل وفود ترشحها المحافل الروحانية المحلية. أما المحافل الروحانية المحلية فينتخب أعضاؤها التسعة سنوياً من قبل المؤمنين ذكوراً وإناثاً.

3 ـ أما الهيئات الاستشارية فليس لها سلطة تقريرية وإدارية وإنما دورها التوجيه والتكوين والمساعدة على نشر الدعوة وتخيّر أفضل السُّبل. ويتركّب المركز العالمي للتعليم في كلّ أعوان الدعوة وسبعة مستشارين يعينون لمدّة خمس سنوات. أما الهيئة الإقليمية للمستشارين فيكون أعضاؤها بالتعيين لمدة خمس سنوات أيضاً. وكذلك هيئة المساعدين للدعوة، يتمّ تعيين معاونيهم لمدة سنة أو سنتين[103].

وعلى الرغم من إلحاح البهائية على شرط الانتخابات الحرة فإن المرجع المعصوم والسلطة المطلقة تبدو لبيت العدل العالمي، وهي الصّيغة الإدارية/ السياسية الكارزمية الحديثة والتي اعتاضت بها البهائية عن الكارزمية الشخصية المنتقلة في العقب.

والواقع أن الغاية من هذا التنظيم ليس الاهتداء بآراء عامة المؤمنين والتعبير عن مشاغلهم كما هي الغاية من التمثيل بالانتخابات والنظام الديمقراطي، وإنما الغاية الإشراف الدقيق على تبليغ التعاليم الدينية العليا إلى الجهات والأقاليم وحتى القرى النائية، فهي إدارة في خدمة مرجعية بيت العدل.

(103) راجع: Peter Smith, The Bàbi and Bahà'i Religions, pp.133 - 135.

ويبدو لنا أن هذه الإدارة المحكمة وهذا التمثيل قد مكّنَا من تحقيق غايتيْن كبرييْن:

1 ـ تسويد الدعوة البهائية وتحقيق استمرارها على الرغم من سعة انتشارها. وبغضّ النظر عن مضمون التعاليم فإن في مثل هذه المؤسسات من الوظائف المضبوطة ما يضمن الإشراف الفني على سير الدعوة بدون تعثّر.

2 ـ إن هذه الهيكلة الإدارية تمكّن من الاطّلاع المستديم على مشاغل المؤمنين وما يطرأ لهم من شتى الحوادث في معاملاتهم اليومية مع المجتمعات التي يعيشون فيها، فيكون التأويل للديانة في بيت العدل العالمي مناسباً لتلك المستجدات. كذلك كانت هذه المرجعية قادرة أبداً على الملاءمة بين عقيدة البهاء الأصلية والعصور المتقلّبة بطارىء المشاغل السياسية.

ويظهر لنا أن البهائية قد استبدلت نظام الحكم بنظام في الإدارة وسياسة الدعوة، وأمكن لها بفضل هذه المؤسسات المحكمة التنظيم والترتيب أن تحافظ على سيادتها في العالم وانتشارها في معظم المجتمعات.

وما من شكّ في أن هذه الإدارة وحدها لا تقدر على تسويد البهائية والمحافظة على سيادتها لو لم يكن في الدعوة نفسها التحام بمشاغل النّاس وتعبير عن مختلف الطوارىء الحادثة نتيجة التحوّلات السريعة التي يشهدها عالمنا المعاصر. ومعناه أن **استمرار سيادة البهائية يعود بالأصل إلى المضمون الحديث لرؤية الفرقة وكونية القيم الدّاعية إليها.**

فلو رجعنا إلى الأسباب التي سادت بها في إيران واستطاعت أن تنتشر في النصف الثاني من القرن 19م والعقد الأول من القرن 20 لرأينا أسباباً دينية ـ فكرية وأخرى اجتماعية واقتصادية.

ففي الأسباب الدينية ـ الفكرية تميّزت البهائية عن سائر العقائد الزرادشتية والشيعية واليهودية والمسيحية في إيران بتقديم ردّ على التحدّيات التي أربكت

بها الحداثة الأوروبية الفكر التقليدي الإيراني. وعندما دعت الشيعة إلى الانغلاق على النفس وأعرضت الزرادشتية عن الإنصات إلى الأسئلة الجديدة المحرجة وتوقّفت اليهودية عن البحث في مشاغل الإنسان المعرفية التي احتار بها الإنسان المعاصر. . عندما وقف الجميع وقفة تمجيدية للأديان السابقة منكرين كل جديد معرضين عن مجرّد التفكير في القيم الحديثة واحتموا بالتقليد والالتفات إلى السلف. . عندما كان منهم ذلك عرض البهاء رؤية أخرى، فيها من التجديد للعقائد السابقة وإعلان نبوة أخرى، واستيعاب المشاغل الحديثة ما عبّر به عن أن دعوته لا يمكن إلا أن تكون **ديانة كونية مستوعبة لجميع الديانات السابقة**، ولا تنكرها؛ ويعود فضلها أيضاً إلى أنها ديانة الحداثة والعصر الجديد بكل همومه وتحدياته. ففي باب سلطان الحقيقة قرّرت تجدّد التأويل، والرسالات الحاملة لها، وكلمة الله في الجوهر واحدة إلا أن التشريعات تتغيّر بتغيّر أحوال الناس، فرسخت الديانة في الثقافة والعمران ولم تجعل منها عقيدة متعالية آمرة! ومنحت البهائية حرية الإنسان مقالاً مستفيضاً شرّعت به لإبداعه وليكون في كل أقطار العالم شاعراً بكرامته وبتساويه مع غيره وبأن الحرية هي باب إلى العدل والخير والسلام الشامل.

بهذه القيم جذّرت البهائية عقيدتها في السّنن الدينية الضاربة في القدم ونفذت في الوقت نفسه إلى جوهر القضايا الإنسانية الحديثة، فألّفت بين البعد الروحي الصميم وأبعاد المعرفة والثورة العلمية الحديثة، فكانت بهذه الخلاصة منسلخة عن الحضارة الأوروبية الحديثة والإيرانية التقليدية، فلم تتردّد في استنقاص الأولى بأنها مادية خاوية من كل بعد روحي أساسي في حياة الإنسان، وأنكرت على الثانية تعصّبها للتقليد، وانصرافها عن التجدّد والتحديث.

لهذا نعتبر رأي سميث (Smith) وجيهاً حين قال: «قد تبدو دعوة العقيدة البهائية تعبيراً عن تحديث ديني هو سبب في انتشار ديانتها في أواخر العهد القاجاري»[104].

(104) راجع سميث (Smith)، نفسه ص 95.

وما زاد في هذا الانتشار حرص البهائية على التعاطف مع سائر العقائد وكلّ الديانات وإقرار نصوصها بها وتصديقها في بشاراتها ونبوّاتها بجميعها؛ بل إنها قد الْتحمت بها إلى حدّ إشعار أهل كل عقيدة أنهم بشّروا بالبهاء وأن **بهاء الله هو المهدي الجديد والنبيّ المنتظر**، وهو من ثم القائم بالدين إلى آفاق واسعة! وبذلك قوّض البهاء النظرة التقليدية في كلّ ديانة وزعزع سلطان مراجعها: هدم سلطة الدستور في الزرادشتية ومرجعية العلماء عند الإمامية. . . وفي الوقت نفسه أبان من الاحترام لعقائد الأتباع والناس وأظهر من المحبة والحرص على حقوقهم ودعمها بما فتح قلوبهم إلى البهائية، وأصبحت كل جماعة تدّعي أن البهائية هي **دينها الأصلي** ولكنّه تجدّد بتجدّد الأحوال الراهنة.

هكذا ردّ بهاء الله على العلمانية الأوروباوية الحديثة وانسلخ من التقليدية الدينية.

أما الأسباب الاقتصادية فقد أشرنا إليها في تعليقنا على نظرية إيفانوف وتأويله للبابية والبهائية. وتهمّنا هنا الأسباب الاجتماعية لأنها حيوية في المحافظة على استمرار سيادة البهائية.

وأوضح تلك الأسباب جملة هي القيم الإنسانية التي أضحت كتابات البهائية سيّارة بها. وأولاها الدعوة العامة والملحّة إلى السلام الشامل والكوني؛ ولا يستطيع إنسان اليوم أن ينكر حيوية هذه المقالة لأنها مطلب هام خطير أمام ما يجري اليوم من تهديد لكيان الإنسانية بشتّى الحروب والتسابق إلى التّسلّح. ويعتبر نشاط البهائية في تعميم السّلام والتأثير في أصحاب القرار نشاطاً لافتاً اتّضح من خلال عمل الهيئات الدولية والمنظمات غير الحكومية، رغم ادّعاء البهائية أنها لا تمتّ إلى السياسة بصلة![105].

إن هذا السلام هو الإطار الصحيح الذي يحقّق للإنسانية وحدتها ويؤلف بين الجنس البشري وينجز المساواة تامة ويصون العدل من كلّ انخرام، عندها

(105) راجع: Philip Hainsworth, Bahà'i Focus on Peace, London, Bahà'i Publishing Trust, 1986.

فقط يصيب الإنسان حريته ليبدع بها خيراً وينشر بها فضلاً ويعمّر بها صرحاً.

إن البهائية، لهذا، تدعو إلى إزالة كلّ أشكال التعصّب والتفريق بين الناس على أساس الجنس والعرق أو اللسان أو اللون أو **الديانة**، ولهذا تدعو دعوة حثيثة إلى نشر التعليم نشراً كونيّاً وتعميم ثقافة حقوق الإنسان بما يمنع كل تفاوت وانتشار الظلم والفساد.

ومع هذا فإنها تلحّ على الاهتمام بالفردية ذاتاً، من حيث إخصابُ حياتها الروحية بالعبادة والتأمّل، متى احتاجت الروح إلى ذلك.

إن هذه المبادىء الكونية وسرعة انتساب البهائية إلى ثقافة المصر وعقائد أهله والإيمان بالبشرية طاقة إبداعية غنيّة لا تحدّ.. جعلت من البهائية نبوّة إنسانية جديدة لا ينكرها ـ مبدئيّاً ـ إلاّ أهل التقليد والتعصّب. وبهذه المبادىء الإنسانية الحيوية وتلك الإدارة المنظمة وتوخي سياسة الانتماء لا المعارضة استطاعت هذه الفرقة الشيعية في الأصل أن تسود ثم أن تستمر سيادتها إلى حدّ الانتشار في معظم أصقاع الدنيا، بما في ذلك «ألاسكا». ونظنّ أن البهائية قد حوّلت هذه المبادىء التي اكتسبتها إلى ثقافة تامة وقد ساعدها على ذلك استقرارها طويلاً، ومنذ أوائل نشأتها في البلاد الأوروباوية. فكانت دعوة البهائية معبّرة عن **تمثّل هذه الفرقة الهامشية في الأصل للحداثة**.

يبدو من الفقرات السابقة نتيجتان في استمرار سيادة الفرقة الهامشية:

1 ـ أن استمرار السيادة هو رهين الغاية من العقيدة، فإذا كانت النصيرية **غير تبشيرية** كانت سيادتها بالأسباب السياسية وغيرها ممّا يقتضيه العمران وبنية المجتمع في سوريا. لذلك شاهدنا سيادة الفرقة بين أتباعها بما قدّمته من رؤية في الوحي والنبوات والإماميات والعالميات والأخرويات نهلت فيها من الثقافة السائدة في الظاهر، ومن جوانب العقائد الدينية خاصة، فأحكمت بناء عقيدة وتأليف أنصار؛ ولمّا حرصت على الظهور والسّؤدد كانت المؤسسة العسكرية طريقاً مناسباً. وبدا حزب البعث سبباً مفيداً، فتمّ للفرقة سؤدد على التدريج بالتأميم وإعادة توزيع الأقليات على التراب السّوري...

ولكن إلى أي حد يمكن أن تستمر السيادة بالاستبداد وإنكار النظام الديمقراطي في الحكم؟ إننا **نتنبأ** بعد حافظ الأسد بنكسة لسيادة الفرقة، مهما طالت، لأن مقتضيات الحداثة ما زالت ملحقة على المجتمعات، وإن كانت من أمثال المجتمع السوري الذي لم تدخله الحداثة في بنية المجتمع والتفكير والتعليم والثقافة بعد، باستثناء بعض الحالات الإبداعية الشاذة.

أما البهائية فتخيّرت أن تكون ديانة **حاملة لدعوة** ومبشّرة بتجدّد النبوّات. ويبدو لنا السبب في سيادتها أصلاً نقيض ما ظهر من النصيرية **وهو حرصها على القيم الإنسانية الكونية والتزامها الظاهر بالمبادىء الديمقراطية**، لذلك أصابت في نظرنا جوهر مطالب الحداثة، ونظنّها **قادرة في المستقبل البعيد على الاستمرار والانتشار وبناء «دولة» بهائية** في غاية التنظيم، لقدرة العقيدة وسلطتها المرجعية على التجدّد أبداً. وما يخشاه المرء منها سيرها إلى الوثوقية والاستبداد الطبيعيين متى بلغت شأواً عالياً من السيادة، وهذا ظاهر لنا من التنظيم السرّي للفرقة وأصحاب البهائية القياديين، والتفتيش منهم في مقالات كل الباحثين في عقيدتهم والتأكّد من أمرهم.

2 ـ يعزّ اعتبار البهائية **ديانة فوق السياسة** مهما ادّعت هي ذلك، **وكذلك النصيرية**، مهما زعم حافظ الأسد إنكاره للطائفية؛ وإنّما ذلك منهما خطاب إيديولوجي غايته الاستمرار والرّسوخ في الاجتماع بما يضمن للعقيدة **أن تتحوّل سنة جارية**، هنا بالذّات يمكن أن ننظر في المسألة الاجتماعية لأنها مسار المعيش اليومي وإطار إنجاز القيم، ويدلّ موقف النصيرية والبهائية من المرأة والرجل مثلاً على جريان العقيدتين مجرى النسغ من سيرة الناس وآرائهم اليومية. ولهذا نخصّص الفصل القادم.

* * *



الفصل الثالث عشر

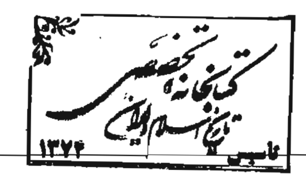
المسألة الاجتماعية:

في النظرة إلى المرأة والرجل

تعتبر الظاهرة الاجتماعية المجلّي الفعلي لمقالة الفرقة الهامشية ورؤيتها. والسّبب أن الاجتماع يشمل كلّ ما تتقوّم به حياة الناس والمدينة من المناكح والمواريث والعمل وسائر المعاملات اليومية التي لا يخلو منها أي مجتمع. ولهذا كان الاجتماع المنظّم بأحكام الفرقة وضوابطها، والمقيد بعقيدتها وشريعة سننها أكبر ضامنٍ لسيادة الفرقة عند الإمكان، وأكبر ضامن لبقائها أيام التخفّي والتكتّم. فوجب من ثمّ أن تكون المسألة الاجتماعية دالة على سيادة الفرقة الهامشية ومسهمة كذلك فيها، واقتضى استمرار السيادة أن تجدد الفرقة الهامشية ثم السائدة مقالها في الهيئة الاجتماعية، في المناكح والحقوق الأساسية وقيمة العمل والتعلّم وحتى في المواريث، ملاءمة للتغيّرات الحديثة النافذة إلى شتى المجتمعات بفضل تطوّر الاتّصال والغزو العلمي ومحافظة على السنن الثقافية بما يضمن استقرار المجتمعات ويمنع حدوث أي شرخ يهدّد سلامتها.

وبالفعل لم تعد سائر المجتمعات، التقليدية منها خاصة، بمعزل عن تحدّيات ظاهرة وليس بإمكانها أن تنجب أسئلة محرجة منها:

* أَمَا زال بإمكان المجتمعات الحديثة إلغاء إسهام المرأة في الاقتصاد،



والاستغناء عنها في العمل، وكلّ البلدان في حاجة ماسة إلى قواها العاملة لتحقيق سيادتها واكتفائها ودعم منافستها لغيرها؟

* هل بالإمكان اليوم متابعة الوصاية التامة على الأسرة وتقريرها بالتشريعات وقد ثبتت المساواة التامة والحقيقية بين المرأة والرجل في تحصيل العلم وإنجاز الأعمال بدقّة فائقة والقيادة السياسية والتصرّف في الحقوق والحرّيات المدنية وكل ما يهم الاجتماع؟

* بأي سبب يمكن الانخراط في النظرة الحديثة العلمية إلى الاجتماع الإنساني دون إدخال شيء من الاضطراب المفسد على السنن الثقافية الخارجية، ومرجعها في حال النصيرية/ العلوية والبابية ـ البهائية الدين الضابط بسلطان السماء والوحي شرائع هي في عداد الحقائق المطلقة؟

وفي كلمة: كيف التوفيق بين أمر الله ومقالة الإنسان المعاصر؟ وفي كل رؤية تستند الأولى إلى التوقيف والتعالي؛ وأصول الثانية هي المواضعات وعبقرية المدنية.

ترجع كل هذه المشاغل في رأينا إلى نظرة جامعة إلى المرأة والرجل أصلاً، وإليها ترجع كذلك سائر التوابع الاجتماعية الأخرى. لهذا آثرناها على سائر الإشكاليات الأخرى.

وإنما غرضنا أن نُجيب عن سؤالَيْن:

1 ـ إلامَ يمكن أن نرجع نظرة النصيرية والبابية ـ البهائية إلى المرأة والرجل، وسيادتهما بذلك؟

2 ـ إلى أيّ حدّ تسمح تلك النظرة باستمرار تلك السيادة مستقبلاً؟

1
في النظرة النصيرية ـ العلوية

سبق أن أشرنا في فصل الأخرويات إلى عقيدة النصيرية الأولى في المرأة والرجل، واستنتجنا بما لا التباس فيه أنها نظرة دونية، واحتقار للمرأة لا يماثله

احتقار، حتى إنهم يعتقدون أن المرأة المؤمنة تردّ إلى رجل مؤمن إن قدّر الله لها التّمام في العقيدة والدين، أما الرجل المؤمن فلا يردّ إلى صورة امرأة مؤمنة البتّة، والأهمّ من هذا تبرير هذه العقيدة.

نُسب إلى جعفر الصادق:

«قال المفضّل: سألتُ الصادق على ذكره السّلام: أَيَرَدُّ الرجل المؤمن في صورة الامرأة المؤمنة أم لا؟ فقال: لا والله لا يكون ذلك، يا مفضّل، فأما المرأة المؤمنة فتردّ في صورة المؤمن إن قدّر الله لها التمام. وأما المؤمن فإنه أكرم على الله [من] أن يردّ في صورة الامرأة، ويحطّه الله من درجته التي سما إليها وارتقى، فهذا لا يكون أبداً»[106].

«. . . كما أن المؤمنين والمؤمنات يرتقون في الدرجات حتّى يصيروا عامة رجالاً مؤمنين، والرجال المؤمنون يرتقون إلى أعلى من ذلك، كذلك الكافرون ينحطّون من درجة الرجال حتى يصيروا عامّة نساء كافرات. قال المفضّل: يا مولاي، روي عن أبيك أنه قال: النّساء أشرّ من الرّجال وأكثر احتيالاً ومكراً. قال الصادق: يا مفضّل، إن أصل كل شر النساء، وحين أُخرج أبونا آدم من الجنة كان بسبب حواء حين أغواه ضدّهُ على أكل الحبّة، وكذلك قتل قابيل هابيل بسبب النساء، ألم تسمع كلام الله في كتابه الكريم عن امرأة نوح ولوط وكيف خانتاهما، وكذلك قتل يحيى بن زكرياء بسبب امرأة باغية. وقد قال النبي وأبلغ في القول وأزجر في المعنى حين نظر في النار فرأى أكثر أهلها نساء، ثمّ قال الصادق: كيف لا يكون ذلك وهنّ غائلة وأقوى كيداً من الرجال (. .) وقال منه السلام: والشياطين من الامرأة، وإنّ الإنسان إذا ارتقى في كفره وعتوّه وتمرّده وتناهى في ذلك صار إبليساً وردّ في صورة امرأة»[107].

إن هذه النظرة في تفضيل الرّجل على المرأة ليست غريبة عن المجتمع العربي الإسلامي القديم. ولئن لم يقل أهل السنية الشيعية والإسلامية بالتناسخ

(106) راجع الهفت الشريف، ص 142.

(107) راجع نفسه، ص 143 ـ 144.

ووضاعة صورة المرأة، فإن الموروث المشترك في قصة الخلق يقرر مسؤولية حواء، وينعتها بشتّى النعوت المشينة ويجعل منها كائناً شيطانيّاً. فكانت عقيدة النصيرية في المرأة سليلة ذلك الموروث المشترك مع شيء فيه من المبالغة ملاءمة لعقيدة التناسخ ومسائل الأخرويات والعالميات معاً.

ولا يظنّ أن هذه النظرة قد تغيّرت جذريّاً في أقوال العلويين المحدثين، وسنقف على مثاليْن نزعم أنهما ممثلان للنظرة العلوية الحديثة والرّاسخة في المقالة السابقة المنسوبة إلى جعفر الصادق، مما يدلّ على الفرق بين الخطاب الفكري في شؤون الحريات والسياسة والتنظير في القومية، والقول في شؤون الاجتماع وباب الأسرة خاصة. فعلى قدر سرعة التبدّل في الأول يبدو الثاني شديد المحافظة والاستقرار. هذان المثالان هما **زكي الأرسوزي، وأحمد زكي تفاحة**، وقدّمنا الأول على الثاني للأسبقية في الظهور.

يمكن استخراج نظرة الأرسوزي إلى المرأة والرجل من خلال شتيت آرائه في «الأمة والأسرة» من كتابه «**بعث الأمة العربية ورسالتها**»[108]؛ ويلفت منها وصلة بين الأمة والأم ليصوغ نظرية «الكيان الرحماني» واعتبار الأمة استمرار للأسرة. وهذا عنده مدخل إلى الإلحاح على منزلة المرأة/ الأم في الأسرة: هي الوالدة وهي مصدر الحنان والمؤلف بين الأبناء وسبب الاستقرار وكلّ المشاعر العميقة المخصبة للحياة الروحية داخل الأسرة. ويزيد في التجريد فيرى أن الأم هي الصورة الحسّية للأمّة[109].

إلا أنه إلى جانب هذا يكشف عن نظرته الحقيقية إلى علاقة المرأة بالرجل، وتفهم من خلال ذلك كلّ التوابع المدنية وسائر الحقوق المتعلّقة بوجود المرأة كائناً في المجتمع مستقلاً، له وظيفة مدنية وله شخصية تامة. وعندئذ تصبح مسألة **القوامة** من أهمّ الإشكاليات المفيدة في هذا السياق.

تطرح مشكلة القوامة مبدأ الزواج أصلاً، وفيه يصرّح الأرسوزي بضرورة

(108) راجع باب النصوص، عدد 58.

(109) راجع الأرسوزي، الأمة والأسرة، ص 230.

الزواج من **الصليبة** لأن الزواج بين العروق المتباعدة يحقّق الهجانة المانعة، في نظره من تطوّر الأسرة نحو إنسانية راقية؛ وعند حدوث الزواج بالهجينة تنحدر الحياة نحو التّردّي والانتكاس، مثل الهجناء في ذلك كمثل الأحياء في التردي، كلاهما يستحيل إلى مسخ مستكره[110].

ومعناه أن الزواج بهذه الرؤية لا يحدث عن اختيار المرأة، لأنه من رجل إلى امرأة، فهو الذي يختار وهو المقرّر وهي الخاضعة فلا حقّ لها في أن تنظر خارج العرق العربي وإلاّ ردّت إلى مسخ... تطبيقاً للرؤية النصيرية في الأدوار والأكوار والتردّي بين القمصان.

وتتشعّب هذه النظرة المجملة المشبعة بحماية الجنس العربي من الأغيار إلى مقالات فرعية تخصّ كيان المرأة وحده.

يرى الأرسوزي أنّ الرجل في كيان الأسرة يرمز إلى المثل الأعلى، فهو القدوة لبنيه، في حين تُبينُ المرأة/ الأمّ من الوداعة ما تنشر به مشاعر الرحمة والحنان[111]، والأسرة لهذا أسرة أبوية لا أموميَّة[112] يتفوّق فيها الرجل على المرأة بالقوامة[113] لأن عقل المرأة في جمالها وجمال الرجل في عقله[114]، وبهذا العقل وحسن التدبير يسود الرجل ويبقى صائن بيته في حين تبقى المرأة مع بنيها في مكمنها المقدّس، تبعث في نفس الرجل نشوة، وتذكي فيه كوامن الحياة، بل إنّ دورها لا يزيد عن كونها ربّة بيت تلقي عليه طابعها بترتيب شؤونه فتجعل منه لوحة فنّية يلهو بها الرجل من أعباء الحياة[115].

ليس في هذه النظرة على اختلاف جوانبها خروج عن الرؤية التقليدية

---

(110) راجع نفسه، ص 305 ـ 306.

(111) راجع نفسه، ص 304.

(112) راجع نفسه، ص 310.

(113) راجع نفسه، ص 307 ـ 308.

(114) راجع نفسه، ص 310.

(115) راجع نفسه، ص 311 ـ 313.

للمرأة، وعبارتها «المرأة سكن المقاتل» (La femme est le repos du guerrier). ولئن وجدنا هذه النظرة متغلغلة في الثقافة العربية ـ الإسلامية وأسهم في انتشارها آراء الفقهاء وتشريعاتهم، فإنها تعود في الحقيقة إلى نظرة دونية عند كثير من الشعوب ذات النزعة الذكورية.

وكأن الأرسوزي قد شعر بأنّ هذه النظرة التقليدية لا تناسب وضع الاجتماع الحديث وما يتطلب من المرأة من سيرة جديدة ووعي بكيانها مختلف عمّا كانت تؤدّيه من الوظائف والخدمات، فاستثنى ممّا سبق رأياً يبدو لنا هامّاً للغاية تمثّل في دعوة المرأة إلى الاهتمام بالحياة الاجتماعية والإسهام في الحياة السياسية، ورجع إلى الإلحاح على أن تكون المرأة صائنة للسائس من الخسّة والنذالة (وكأنها تحفظ التراث وصفاء العرق وعروبة الفكر) وأن ترعى أيضاً الأندية، وطفق يعلن عن موقفه من سفور المرأة ويدعو إليه لأنه واقع اليوم وهو من ضرورات المرحلة الحالية تماماً كما يجب أن تكون المرأة مساوية للرجل في الحقوق والواجبات مشاركة له في وضع القوانين والعمل خارج البيت وتشييد الدولة ولهذا وجب أن تتعلّم كالرجل ولا فرق[116].

ولئن وقفنا على الفرق بين مقالتَي الأرسوزي السّابقة والتالية، فإنّ هذا التباين ليدلّ على تمثّله للتراث والحداثة معاً، وكأنه نزع في المقال الأوّل إلى المحافظة على روحانية الأسرة والحلم بكيان رحماني على حدّ عبارته، ولم يستطع أن يتخّلص من النظرة الأبوية الذكورية إلى المرأة في تقدير شؤون البيت؛ ولم يجر قيم الحداثة إجراءً تاماً على تصوره فبدا هذا التنابذ بين المقالين.

أمّا مقاله المتأخر ففيه مراعاة لوضع جديد وإحساس بما قد تؤديه المرأة من مهمّ الخدمات المدنية خارج البيت، وسكت مع ذلك عن حرّيات أساسية كحرية الاختلاط ومسألة تعدّد الزوجات والتحزّب والاعتقاد، فضلاً عن حرية المرأة في شؤونها الجسدية. وهذا لا يتوهّم الحديث فيه وقتذاك في مثل سوريا وإن كان بين ثلة المثقفين.

---

(116) راجع نفسه، ص 314 ـ 315.

إن موقف الأرسوزي هو موقف مثقف مسكون بهاجس القومية، يقدّمه على كل المشاغل، وكان إحساسه بأن الحداثة وتأسيس الدولة العصرية إنما هو كل لا يتجزأ.. إحساساً باهتاً لصدارة الوعي السياسي على ما دونه.

ويدلّ هذا كله في نظرنا على الوعي المنشط عند المثقفين العرب في منتصف القرن العشرين بفلسفة الحداثة وتحدّياتها.

أمّا آراء أحمد زكي تفاحة فتُمثّل من خلال «**المرأة والإسلام**»[117] نظرة إلى المرأة والرجل مثيرة للغاية، سيما وقد ظهر قبلها من الأفكار المناقضة والمواقف المباينة ما لا يبرّر إيغال تفاحة، هذا المثقف العلوي، في تقليدية صارمة.

واللافت أنه يشرح نظرة الإسلام إلى المرأة والرجل ويبالغ في الاحتجاج لطرافة تلك النظرة ويفصّل الحقوق التي صانها الإسلام ولم يسمح بتعدّيها... والحال أن المؤلّف يعبّر عن سوء فهم تأوّله من نصوص القرآن والمرويات الفقهية.

فالظنّ عنده أن الإسلام قد وجد المرأة في أبشع حال وأسوأ وضع فانتشلها بمقرّرات فريدة[118] ومنحها حقوقها وكرامتها التي تجلت في مكانتها في المجتمع وفي نظام المناكح وكذلك في لباسها وهيئتها بين الناس.

ويعود هذا الرأي عنده إلى اعتبار كلّ العصور الدينية السابقة للإسلام عصوراً لا ترقى إلى عهد الإسلام، ولولا الأمر كذلك في نظره ما كان الإسلام خاتماً بالمفهوم السني التمجيدي للكلمة. وفي هذا الرأي كذلك إلحاحٌ على فساد الحال في الجاهلية وانخرام العمران وانحراف العقائد؛ ولو لم تسد بين العرب حالة من الفوضى لما كانت دعوة الرسالة المحمدية ولمَا جبّ الإسلام ما قبله.

---

(117) راجع باب النصوص، عدد 59.

(118) راجع تفاحة، المرأة والإسلام، ص 26.

ولئن كان مقالنا هنا لا يقتضي تصحيحاً لهذه الآراء فإنّنا لا نرى بأساً من نعت هذا الموقف بالغلوّ في تمجيد الإسلام ومآثره لأنّنا لا نتردّد في الإقرار بحضارة الأمم السابقة من أهل الديانات الكتابية وغيرها وبرقيّ الجاهلية التي انبثق منها القرآن مبيناً تمام الثقافة السائدة في الجزيرة العربية.

إلاّ أن تفاحة كان ناهجاً بمقاله في المرأة إلى بيان فضل الإسلام، فكان تقديره وتفكيره مناسبيْن لنيته الإيمانية وغايته الدينية؛ فقال في المرأة إنها تختلف عن الرجل بالطبع والخلق والفكر. ويرى «تخلف المرأة عن الرجل في القوى الفكرية والجسدية (. .) فالرجل (. .) يفضل المرأة من حيث تفوّقه العقلي ومقدرته على الإدارة والإنفاق»[119]؛ والمرأة لا تساوي الرجل من حيث القيمة الاجتماعية والحقوق الموضوعية[120]. لهذا يكون «المجتمع المثالي كما نفهم اليوم هو المجتمع الذي تكون فيه المرأة مكفولة مكفية المؤونة للتفرّغ لآداء واجباتها العائلية ومهمّاتها الزوجية»[121].

ويربط تفاحة حقوق المرأة بحريتها الشخصية بالمناكح والحجاب والعمل. . والمشاركة في الحكم، فيقرّها جميعاً، ويرى أن «بدن المرأة عورة ما خلا وجهها وكفيها وقدميها»[122] فوجب أن تتحجب، والحجاب واجب بنصّ الشرع[123] أما خروجها متبرّجة (يعني سافرة) فهو ارتكاس في الرذيلة[124] وإقبال على الاختلاط المحرّم، ويقول إنه: «لا يجوز للرجل أن يصافح امرأة أجنبية إطلاقاً حتى مع عدم التلذذ والريبة»[125] فالحجاب مانع للغواية[126].

---

(119) راجع نفسه، ص 36.
(120) راجع نفسه، ص 37.
(121) راجع نفسه، ص 31.
(122) راجع نفسه، ص 123.
(123) راجع نفسه.
(124) راجع نفسه، ص 124.
(125) راجع نفسه، ص 131.
(126) راجع نفسه، ص 137.

وبهذا يرتبط خروج المرأة للعمل، فإذا لم تلتزم بالحشمة وعدم التبذّل فإنه لا يحقّ لها الخروج للمخالطة والعمل أصلاً.

ويرى تفاحة في الزواج آراء مناسبة لمنطلقاته السابقة؛ فللمرأة عنده حقّ الرضا بالزوج واختياره بشرط توفر الكفاءة، ويقرّر أن المرأة لا تزوج غصباً ويسكت عمّا إذا كان للبكر أن تزوج نفسها، ومعظم آراء الفقهاء على الإنكار وأن التي تزوّج نفسها إن شاءت هي الثيّب.

ويقطع المؤلف بتعدّد الزوجات ويهاجم من اجتهد فيه وحدّد، ويميل إلى إمكان الاجتهاد في الأسباب الموجبة للتعدّد أو المبرّرة[127] ويرى أن مثل العمل الزراعي قد يحتاج إلى كثرة المعاونين للأب، فكان زواجه بأكثر من واحدة ضرورة لتحصيل المعاش[128].

وليس للمرأة، مهما كان الأمر، أن تتزوّج بغير المسلم[129]، وإن تمّ فالزواج فاسدٌ. ولئن كان للمرأة خروجها للعمل فإن الإسلام (هكذا) حبّب إليها أن تكون ربة بيت تبني أسرة صالحة؛ ولعلّ الضرورة الملحّة هي التي تغفر للمرأة عملها خارج بيتها[130].

أما مشاركتها في السلطة والقضاء والجهاد فإنها لا تكون لأن هذه الأعمال، في نظر تفاحة، مرتبطة بروح التعقل وبعيدة عن العاطفية، وليس في المرأة عقل الرجل وفيها عاطفية زائدة عن الحدّ[131].

والظاهر من هذه الآراء أنها ردّ على مقالة الحضارة الغربية في المرأة ونظرتها إليها. وبالفعل قصد تفاحة إلى نقد الأوروباويين ومعاملتهم للمرأة ورأى أن أولائك قد نادوا بمساواة المرأة للرجل وأطلقوا للمرأة حرية لا تحدّ.

(127) راجع نفسه، ص 63.
(128) راجع نفسه، ص 93.
(129) راجع نفسه، ص 67.
(130) راجع نفسه، ص 29.
(131) راجع نفسه، ص 47 ـ 48.

ورأى في إخراجها للعمل إخراجاً عن طبيعتها وعن الاختصاص الذي خلقت له. وظنّ أن مناداة العرب وبعض المثقفين المسلمين بتحرير المرأة والمطالبة بحقوقها ليست إلاّ صدى للتأثّر بالفكر الغربي وهو من أسوأ ما شهد العالم العربي حاضراً.

ويفسّر تراجع الحضارات وأفولها بتولّي المرأة للقيادة ومشاركتها في السياسة والسلطة[132]. ويختم برأي في المرأة المثالية، تلك التي كانت لزوجها طائعة ولأبنائها مربية ولأبيها منقادة،، بل: «من سعادة الرجل أن لا تحيض ابنته في بيته»[133].

ويشهد تفاحة على أن للنصيرية رأياً في المرأة هو خلقها لخدمة الرجل وأنّ أجلّ واجباتها حفظ فرجها وإكرام ضيفها[134].

ولئن عبّر تفاحة، من خلال نقده للنصيرية، عن انسلاخه عنها، فإنّ انتسابه إليها في كتب سابقة ودفاعه عنها دفاعاً تمجيديّاً صريحاً قد دفعانا إلى نسبة هذه المقالات إلى العلويّين دون الجرأة على التعميم واعتبار تفاحة **الممثل الأوحد لها**.

يمكن أن نلاحظ في الآراء السابقة ما يلي:

1 - أنّ مقالة الأرسوزي الأولى وكذلك سائر أقوال تفاحة لا تختلف في شيء عن آراء سائر الإسلاميين المحافظين وحتى الأصوليين منهم[135]، وفي آرائهما فهم للآيات القرآنية بأعمال الفقهاء وتأوّل لظاهر الآيات دون ابتغاء

---

(132) راجع نفسه، ص 124.

(133) راجع نفسه، ص 182.

(134) راجع نفسه، ص 20.

(135) قارن آراء تفاحة بما ذكره فيشر من كتابات علماء إيران المحافظين:
Michael M.J. Fischer, On Changing the Concept and position of Persian women, in Women in The Muslim World, edited by lois Beck and Nikki Keddie, Cambridge Massachusetts, Harvard Univ. Press, 1975, pp. 193 - 196.

فهم تاريخية النص القرآني والوقوف على المحاورة العميقة بين مشاغل مجتمع الدعوة وأسباب استقراره من ناحية ومعاني الوحي من إجاباته على تلك المشاغل من ناحية أخرى. ثم إنها آراء متعالية عن عصرها متشبثة بالفترة التأسيسية من التاريخ الإسلامي ذات نزعة حنينية واضحة. والسبب في هذه النزعة هو التخوّف من مغامرة الحداثة والخشية من تعويض ظاهر الوحي بحكمة الإنسان المبدع.

وظننا ثالثاً أن هذه الآراء قد اقْتَطَعَتْ مِنْ ذَاكِرَتِهَا فهماً مُجملاً فمشوّهاً لعبقرية الفترة التأسيسية حين استبدلت التاريخية القرآنية، وحتى الفقهية من بعد، بالإطلاقية. وبذا قامت الإيديولوجيا والتمجيد، حماية للذّات الوهنة والفزعة، مقام الدراسة العلمية والنظر الموضوعي. وليس للفكر الإصلاحي أن يستقيم بالإيديولوجيا حتى تسبقها موضوعية في تدبر الأسباب وتحديد الظواهر من أصولها وفروعها.

2 ـ إن كلاًّ من الأرسوزي في القول الأول وتفاحة في كتابه يفكّران ببنية مجتمع واحد هو المجتمع السوري ولربّما مجتمع الشرق الأوسط. ونعني أنه مجتمع تقليدي البنية ذكوري الهرمية والترتيب، ما زالت العائلة فيه مؤسسة على كفالة الأب ومسؤولية الرجل وما زال الذكر مفضّلاً على البنت وما زال الميراث مشرّعاً لذلك التفاضل؛ ومعناه أن النظرة الدونية إلى المرأة وفهم جلال خدماتها بما ينفع الرجل والاعتراف بقدراتها وكفاءتها مقرونة بما يقرّره لها الرجل. . . إن هذه النظرة هي من سمات الرؤية التقليدية لهرمية السلطة وذكورية المرجعية في المجتمعات العربية، **وكذلك في الفكر الإسلامي التقليدي**، ولا نقول في الإسلام.

والواقع أن الفقيه المسلم هو الذي كرّس هذه النظرة وشرّع لها وقوّى سلطانها حفاظاً على استقرار بنية المجتمع التقليدية وعلى نفوذ الرجل، وإن كان نفوذاً في الواقع رمزيّاً، لا بكفاءة في كلّ الأحيان؛ وكان استناد الفقيه دائماً إلى

الآيات القرآنية وإن أوّلها على عكس معناها[136].

3 ـ إن هذه الآراء أيضاً إخبار صريح عن نوع القيم التي ينشرها التعليم في البلاد السورية، ومهما كان الادّعاء في حداثته فالحاصل منه، في نظرنا، أنّه لم ينجح في صقل نظام تفكير عند الناشئة والمثقفين بحيث تفهم قضية الحرية جزءاً هامّاً للغاية من مشكلة تحديث المجتمع، وأن النظرة إلى المرأة والرجل وحقوقهما معاً إنما هي عنصر من رؤية شاملة للدولة العصرية والمسألة الثقافية برمّتها وعندئذٍ لم يصل التعليم في البلاد السورية موطن العلوية ولا الثقافة إلى التأثير في بنية التفكير هناك بما يلزم تغيير الأسباب الاقتصادية وكذلك سائر الوسائل المغيرة للاجتماع.

4 ـ تمثّل هذه الآراء ومثيلاتها عائقاً حقيقيّاً في سبيل استيعاب الحداثة وعقلنة مقوّمات الاجتماع، مثل مسألة العمل، والحريات الأساسية ومفهوم المسؤولية وهرمية السلطة داخل الأسرة وخارجها، وكذلك مفهوم الكفاءة الفردية، كقبول كفاءة المرأة لذاتها لا لاعتبارات اجتماعية، ولا شك أن كل هذا يتطلب ثقافة هي ثقافة الحقيقة الناشئة في التاريخ وثقافة «الحقيقة ـ في ـ صيرورة» لا ثقافة الحقيقة المطلقة، والكلمة المتعالية.

ولهذه النظرة توابع في القيم المؤثرة في المناكح والمواريث وغائيات العمل... وما إليها من شتّى الأسباب التي يتقوّم بها الاجتماع.

وعلى الرغم من خطورة هذه الآراء، فإننا لا ننسى جانبيْن:

---

(136) راجع: Nikki Keddie, Deciphering Middle Eastem women's History, in Women in Middle Eastem History. Shifing Boundaries in Sex and Gender; edited by Nikki Keddie, Beth Baron, New Haven, London Yale Univ. Press, 1991, p 5 - 6.

1 ـ وجود آراء أخرى مناقضة لها كقول الأرسوزي الثاني في تحرير المرأة والمناداة بمشاركتها في العمل والحياة السياسية وإقرار سفورها لأنه واقع ومناسب للفترة التاريخية من تطوّر المجتمع.

2 ـ أن جميع الآراء المحافظة.. وتلك النظرة الدونية إلى المرأة ليست **بالتحديد مقالة فرقة النصيرية العلوية**، وإنما هي مقالة عامة نشأت في إيران وفي سائر بلدان الشرق الأوسط وفي شمال إفريقيا... يشترك فيها جميع العلماء المحافظين وأهل التعصّب للتقليد، خشية من الحداثة بل خشية من الاستعمار الأوروباوي لأنهم يلبّسون الحداثة بالاستعمار الغربي. واللافت أنَّ هذه الآراء ما زالت منتشرة هنا وهناك خاصة في إيران والسّودان وفي البلدان التي تغلغلت فيها **دعوة الإخوان المسلمين** وآراء المودودي الباكستاني[137]. وتبدو المجلة الإيرانية «**محجوبة**» إحدى الوسائل الناهضة بنشر هذه الآراء في سائر البلدان التي تدخلها، وقد وجدنا فيها رأياً في الحجاب منسوباً إلى **حجة الإسلام حسيني شيرازي** قالته بمناسبة ملتقى نُظّم حول الحجاب في أكتوبر 1994:

«إن الحجاب وسيلة تمكّن النّساء من القيام بمسؤولياتهنّ (..) إنّي أؤمن أن الحجاب هو حجاب مثالي (Ideal hijab)؛ وبعبارة أخرى، إن للحجاب منزلة خاصة بين الأخلاق المثالية التي تنشر الخلاص من هذا العالم، لا الاستقالة إزاءه. إن الحجاب ـ بهذا ـ هو مسؤولية ارتدتها النساء سعياً إلى آفاق التطوّر»[138].

(137) راجع: M. Fischer, On changing the Concept and position of Persian women, in Women in the Muslim world, pp 193 - 197; Beh raz Pakizegi, legal and Social Positions of Iranian women, in Women in the Muslim world, pp 216 - 226.

(138) راجع: Mahjouba, The Islamic Magazine for women, Vol 15N 8 (147) August 1996, Rabi - al - Awal 1417, p14.

ليس بالهيّن على الباحث اليوم أن يعرف مقالة العلويين في المرأة واستخلاص نظرة الفرقة فيها، حفاظاً على استمرار السيادة على المجتمع، والسبب أنه لا توجد **إحصائيات دقيقة** بل لا توجد إحصائيات في الطوائف... أصلاً، خاصة في عهد حافظ الأسد(139).

ويهمّنا ما قاله سليمان الأذني في خلوات النصيرية، وما أخبر به عن الضيافة التي لقيها عند شيخ النصيرية.

يقول الأَذني في الباكورة:

«... ويتفقون جميعهم (الكلازية والشمالية) على تحريم لحم الأنثى

---

(139) ورغم هذا فقد استطعت أيام زيارتي لسوريا، في صائفة 1989 وشتاء 1996 أن ألاحظ:
1 ـ أن لباس الحجاب في دمشق أكثر انتشاراً من لباسه في حماه، وكذلك في المعرّة، حيث كتب على جدران بالخط العريض «**إن إخوان المسلمين إخوان الشياطين**»؛ ومنعني الضابط في ذلك المكان المؤدي إلى ضريح المعرّي من أن التقط صورة للجدران، وأوّلت أن يكون لارتداء الحجاب علاقة بالشعار، فاتقى الناس فتنة السائس.
2 ـ زرت بيتاً علوياً في حمص، وعرفت ديانة صاحبه **بالخيط الأخضر** الذي تسوّر به ابنه الشاب، وحدّثني الشاب لأني غريب عن سوريا عن ضريح علي بن أبي طالب، فأجبتُ بأني أجهله، فعلّمني أنه موجود في القمر، وأن العلويين في تلك المنطقة يخرجون كل شهر يبكون ويتضرّعون ليلاً إلى القمر، فعرفتُ، دون إفصاح، أن تلك الجماعة قمريَّة العقيدة.
ولما تناولنا الغداء التحقت زوجتي بالمحرم، في حين بقيتُ مع الزوج والأبناء، وكانت البنات يرتدين الحجاب وكذلك الأم. وفهمتُ أنّ ارتداء الحجاب والاختلاط إنّما هي مسائل ثقافية عامة مشتركة بين جميع السوريين ولا تعود إلى اعتقاد نصيري/علوي.
3 ـ أخبرني أحد الأصدقاء السوريين بدمشق أن عقائد العلويين لم تتغير، وهي تلك التي ذكرها سليمان الأذني ولا فرق. واستفسرتُ عن الخلوات، فقال: إن نصيرياً مرتداً سيخبرك إن شئت، وكان لقائي به في مكان بدمشق ليلاً في صائفة سنة 1989، فحدث، دون الإفصاح عن اسمه، أن العلويين في اللاذقية وقرداحة وجبل يونس، ما زالوا محافظين على عقائدهم وخلواتهم لا يظهرونها البتّة، وأشار إلى شق منهم معارض لحافظ الأسد بسبب إفراطه في التقرّب إلى أهل السّنة والإمامية على حدّ سواء.

والزنا أيضاً، لكن عند طائفة الكلازيين فرض لازم وحقّ واجب وهو أنه إذا حضر إمامٌ منهم إلى إمام آخر نظيره، فالثاني ملزم بأن يقدّم حرمته للأوّل، ويسمّون هذا الفعل كما سبق فرضاً لازماً وحقّاً واجباً ويحكمون على من يخالفه بعدم دخوله الجنة. وأمّا العامّة فلا تعلم ذلك. ويوردون الشاهد على هذا الفساد من القرآن من سورة الأحزاب، هو قوله: ﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾ (الأحزاب: 33/ 50) فيفسّرون هذه الآية بقولهم: إنّ النبي معصوم عن الزواج. وهذه الآية موجهة إلينا. فإنّ النبي المذكور هو الإمام المرشد الخاص والمرأة المؤمنة هي امرأة إمام خاصّ، ويوجد ذكر هذا الفرض في كتاب الدلائل بمعرفة السائل للميمون بن قاسم الطبراني، إذ يستشهد به من كتاب الهفت الذي يتهمون بتأليفه جعفر الصادق من العشر وصايا الموجودة فيه. فالوصية العاشرة منها هي الفرض اللازم والحقّ الواجب على كل مؤمن أن يرضى لأخيه المؤمن كما يرضى لنفسه، فيعنون بذلك تقديم نسائهم إلى الخاصّة منهم (. .) وأمّا الطائفة الشمالية فتفسّر ذلك عن بذل العلم والمال»[140].

ويروي الأذني:

«. . ثمّ بعد أيام قليلة سافرتُ إلى مدينة أنطاكية في قرية اسمها وادي الجرب فصادفتُ شيخاً من الخاصة وأضافني عنده ولما أقبل الليل فرشوا لي فراشاً في موضع غرفة خالية، فلمّا كانت نحو الساعة الثانية وإذا بطارق يطرق الباب ففتحته وإذا بامرأة دخلت إليّ وغلقت الباب واضطجعت بجانبي وأنا متحيّر منها ما أعلم ما كان غرضها. ثمّ بعد قليل جعلت تحادثني وقالت: أما تقبلُ الفرض اللازم والحقّ الواجب؟»[141].

(140) راجع الباكورة السليمانية ص 58 ـ 59.

(141) راجع نفسه، ص 87. ويمكن أن نقارن الخلوة التي نسبها البعض إلى النصيرية بما روى القفطي عن ابن بطلان (ت. 140هـ/ 1048م) في سفرته باللاذقية. كتب ابن بطلان في سفرته: «ومن عجائب هذا البلد (اللاذقية) أن المحتسب يجمع القحاب =

ومثل هذه النظرة إلى المرأة توافق تماماً ما جاء في كتاب «الهفت الشريف» وكذلك ما قاله أحمد زكي تفاحة: «**إن النصيرية لا تعتبر المرأة من جنس البشر وأنكرت أن تكون لها جنة ونار**»(142).

ويبدو أيضاً أن أهل السنة السوريين كانوا يتزوّجون بالنصيرية والأرجح أنهم لم يكونوا يزوّجون بناتهم لأبناء تلك الفرقة، ويظهر من القضايا التي عرضت على أنظار المحاكم الشرعية أن النصيري لا يرث من الزوج السني والسبب أن أهل السنة يعتقدون أن الإسلام والعلوية دينان مختلفان.

ويعتبر هذا الموقف من الفرقة العلوية وكذلك المرأة العلوية وتمتّعها بالميراث من الزوج السّني استمراراً للفتوى التي أصدرها ابن تيمية، وكذلك شيوخ أهل السنة في القرن العشرين، ومجملها أن الفرقة النصيرية خارجة عن الإسلام لا تحلّ مناكحتها وأكل ذبائحها وتوريثها فضلاً عن مسائل الجنائز والمساكنة واستعمال أبنائها في الجهاد (. .).

إن هذا الوضع السّني ـ العلوي الذي ساد خلال الربع الأول من القرن العشرين لم يبق على علاقة بعد الدولة العصرية ورئاسة حافظ الأسد للدولة منذ سنة 1970؛ والمشهود أن اختلاطاً حقيقيّاً وفعليّاً نشأ بين أبناء الطوائف، واليوم أن التزوّج بعلوية أصبح لا فقط ممكناً بل **مستحبّاً**، وهو ما يدلّ على أثر سيادة الفرقة في الاجتماع وتوازن السّنية ـ العلوية.

وقد ساعد على التّساوي بين العلوية وغيرها من العقائد الأخرى إلغاء المحاكم الشرعية المذهبية وتوحيد الجميع في الحقوق والواجبات بتشريعات

= والغرباء المؤثرين للفساد من الروم في حلقة وينادي على كلّ واحدة منهنّ ويتزايد الفسقة ليلتها تلك يؤخذن إلى الفنادق التي هي الخانات لسكنى الغرباء بعد أن تأخذ كل واحدة منهن خاتماً هو خاتم المطران حجّة بيديها من تعقب الوالي لها فإنه متى وجد خاطياً مع خاطية بغير ختم المطران ألزمه جناية». القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء. عني بتصحيحه محمد أمين الخانجي. ط1. 1326هـ/ 1908م ص 195.

(142) راجع أحمد زكي تفاحة، المرأة والإسلام، ص 20.

مدنية يرجع النظر فيها إلى محاكم الدولة. ولم تعد النظرة إلى المرأة العلوية مختلفة عموماً عن النظرة إلى المرأة السورية بإجمال.

وزاد من هذا التقارب نظام التعليم وخروج المرأة للعمل؛ ويتجلّى هذا من مشاهدة الحياة العامة بدمشق وحمص وحماه والمعرّة وغيرها. فإذا بدت المرأة مقيّدة إلى حدّ الآن بنظرة مانعة لها من تحقيق شخصيتها والإسهام الفعّال في الحياة الاقتصادية والسياسية بسوريا فليس لأنها علوية بقدر ما تعتبر الظاهرة في نظرنا عامّة شاملة للمرأة في تلك الآفاق. ومردّ تلك النظرة الموروث الديني ـ الاجتماعي وسلطان التفكير المحافظ.

ويجب ألا نهمل أثر المجموعات المسيحية، فهي أكثر تحرّراً في المجتمع السوري أسهمت في توسيع آفاق الاختلاط وتكوين النظرة إلى المرأة بشيء من الاعتراف بكفاءتها وشخصيتها واعتبارها كائناً تامّ الأثر في الاجتماع لا مجرّد جنس.

هذا ما شاهده المرء في الحياة العامة. أما الوفود الرسمية والتصريحات السياسية التي تبيّن شيئاً من الاهتمام بمنزلة المرأة وحرياتها فهي من قبيل الدفاع عن حداثة السياسة السورية، وهو غير الواقع والمعيش اليومي. وليست سوريا بمختلفة في هذا المنزع عن الكثير من البلاد العربية الإسلامية الأخرى.

يبدو من كل ما سبق أن نظرة الديانة النصيرية إلى المرأة نظرة في غاية الدونية تمثّلت رمزيتها في قصة الخلق (العالميات) وكذلك في الهياكل الوضيعة التي يردّ إليها أهل الإنكار (الأخرويات)، وقد تعتبر هذه النظرة غلوّاً في النظرة العربية ـ الإسلامية؛ لذلك وجدت العلوية في السنّيتيْن الشيعية والسنية شيئاً من التناسب في تصوّرهما لمنزلة المرأة ووظائفها الاجتماعية، فلم تحرص بدورها على الانسلاخ عنهما ولا البحث عن التميّز عنهما كما فعل في سائر العقائد الأخرى.

ولا يتوهّمن أنّ العلويين المحدثين قد طوّروا نظرتهم إلى الرجل والمرأة بتأثير الحداثة فساووا بينهما، تماماً كما فعل العلويّون الأتراك، فيما يذكر

أكسافي جاكوب (Xavier Jacob)[143]، فالفرقِ بين الفرقتيْن، على تقارب بعض العقائد عندهما، كبير، بل هما فرقتان مستقلتان، أولاهما العلوية السورية أو النصيرية وقد شرحنا عقائدها ومنابتها الأصلية في العراق ثم سوريا؛ أما العلوية التركية فأصلها من الأناضول، وتسمى أيضاً البكتشية، وإذا غلب اسم العلوية عليها (Alévis) فلأنها تعبّدت لعلي بن أبي طالب ولأن السّنية السائدة في تركيا قد أطلقت عليها ذلك الاسم استهجاناً وتميّزاً لها عن الإسلام السّني، وقد فصّلت ذلك إيرين ماليكوف (Irène Méliloff) بما يُغْنِي[144].

إن هذه النظرة العلوية إلى المرأة تطرح بحدّة التطوّر اللامتكافىء للحياة الاجتماعية والاقتصادية، وتلفت الانتباه إلى إمكان محافظة الفرقة على سيادتها في المجتمع السوري. ونظنّ أن النصيرية ستبقى سائدة بهذه النظرة إلى المرأة مهما عاقت التطوّر التّام، وذلك ما دام المجتمع السوري نفسه متبنياً لنظرة دونية إلى المرأة أيضاً، وما دام المجتمع هناك محافظاً على هرميته الذكورية، محافظاً على بنيته التقليدية.

فإنْ حدث أن زعزعت تلك البنية بعامل التعليم والثقافة وتغيّرت أسباب التحصيل للمعاش ودخلت سوريا في نظام سياسي جديد، فإن الفرقة وقتها تحتاج إلى مراجعة نظرتها بما يلائم الانتماء من جديد إلى المجتمع السوري ذي الأغلبية السّنية. وفي كلمة إن سيادة الفرقة النصيرية واستمرارها رهين محافظة المجتمع السوري على رؤيته التقليدية وبنية السلطة فيه. وأسباب السيادة بالمؤسسة العسكرية والشوكة لا بالقيم الكونية والرؤية العقلانية للظواهر وهو ما قد يظهر في استمرار سيادة مثل البهائية.

---

(143) راجع Xavier Jacob, L'Islam Turc. Les Alevis, in Se comprendre n° 96/06 (Juillet - Août 1996).

(144) راجع I. Méliloff, Le problème Kizilba's, in Turcica, 6 (1975) pp 49 - 51.

2
في النظرة البابية البهائية

لعلّ أول ما يخبر عن نظرة البابية إلى المرأة تقريب الباب فاطمة برقاني (1814 ـ 1852م) وجعلها من الدعوة البابية أحد حروف الحيّ، وإطلاقه عليها لقب «قرّة العين». ويروي نبيل زرندي في مطالع الأنوار خبر قرّة العين في مؤتمر بدشت، وخروجها للناس كاشفة عن وجهها ومفاتنها إعلاناً عن إنكار التَّقِية وكانت قد شدّت الناس بحسن خطابتها وسعة ثقافتها، وكان من تأثيرها في الدعوة البابية أن تجرأت وقتها على إعلان كفر من خالفها ممّن بقي على عقيدة الشيخية وقالت قاطعة: إن دعوة الباب قد نسخت دعوة الشيخ أحمد الأحسائي، واحتجت بمقالتها على تكفير زوجها لأنه خالفها وتحدّت الشيخ البرغاني في قزوين وأحدثت بين العلماء التقليديين في كربلاء وأتباعها جدلاً كبيراً وهوّة فرقت بينهما، وسارت الدعوة البابية بعدها إلى اتجاه الاستقلال والتّشريع الجديد كما ارتأت قرّة العين.

ويظهر أنّ قرّة العين قد كانت، والباب في سجن ماه كو، ادّعت آراء وقداسة جعلت منها شخصية كارزمية تماماً كالقدّوس ومُلاّ حسين، وجذبت إليها أعداداً كبيرة قوت بهم شوكة الدعوة؛ ولمّا كان أثرها هامّاً للغاية اتُّهمت بالإسهام في قتل البرغاني في قزوين، ونصحها أتباعها بالانتقال إلى طهران ففعلت وأثارت بنشاطها حفيظة العثمانيين وكذلك الشاه الإيراني، فلمّا كانت محاولة اغتيال الشاه الفاشلة قُتِلَتْ ضمن 30 أو 40 شخصاً من أعيان البابية في حين اختفى الآخرون[145].

لقد استنتج بيتر سميث (Peter Smith) من اهتمام الباب الشيرازي بقرّة العين وتسميتها حرفاً من حروف الحيّ المقدّسة أن الباب قد أراد بالفعل تطوير منزلة المرأة والحدّ من الضغوط الاجتماعية عليها وتحريرها تحريراً محدوداً ومناسباً للأقوال وقتها، وهذا يتّفق مع إزالته للمتعة الشيعية (كما سبق أن بيّنا في

(145) راجع Peter Smith, The Babi and Bahà'i Religions, p.30.

التشريع)، فسمح بالاختلاط المحدود وحثّ على إسقاط الحجاب وعسّر من الطلاق ومنع أن يكون فورياً.. وهذه تشريعات مهمة في ذلك الوقت.

ويذهب سميث (Smith) إلى أن الْتِجاء قرّة العين إلى الانشقاق عن التيار التقليدي وإعلان المخالفة لزوجها، والاضطلاع بقيادة البابية الجديدة وادّعاء القداسة إنما يدلّ كل ذلك على حرصها على الاستقلال والبرهنة على كفاءتها وحقوقها.. وليست قرّة العين مع ذلك شهيدة الدفاع عن حقوق المرأة[146]، كما يؤول ظاهرتها الباحثون الغربيون، وإنما عبّرت عن تشدّدها في العقيدة الجديدة وحرصها على التميّز عن التيّار التقليدي وإظهار كفاءة امرأة نادرة[147].

وينقل مبعوث بريطانيا إلى إيران، جوستان شايل (Justin Sheil) أنه لا يوجد أي شكل من أشكال الزواج عند البابيين لأن الرجل والمرأة يعيشان معاً

(146) راجع نفسه ص 47.

(147) راجع حديث عبد البهاء عن قرّة العين أثناء المحادثة التي جرت بينه وبين السيد أرثور بارسونس (Air - Arthur Parsons) وزوجته يوم 6 أوت 1912 بمنزله في دوبلن Dublin نيو همشاير (New Hampshire) انظر: ABDU'l - Bahà, The Promulgation of Universal Peace - Talks Delivered by Abdu'l Bahà during his visit to the United States and Canada in 1912 compiled by Howard Mac Nutt, Wilmette, National Spitirual Assembly of the Bahà'is of the United States 2 nd ed. 1982, p 251 New Hamphsive - انظر: The Promulgation.

ويقول عنها عبد البهاء في حديثه يوم 26 أوت 1912 ببوستن (Boston):

"In The Cause of Bahà'ullah there have been women who were Superior to men in illumination, intellect, divine virtues and devotion to God. Among them was Qurrat'l - Ayn.

When She spoke, She was listened to reverently by the most learned men. They were most respectuful in her presence, and none dared to Contradict her. Among the Bahà'i women in Persia to day there are Rùhùllàh and Conrage, virtue and power of will. They are Superior to men and well - Known throughout Persia.

طالما رَغِبَا في ذلك. وإذا ما أحب رجل آخر أن يعيش مع تلك المرأة بعينها فإن الأمر يتعلّق بها وليس بالرّجل الذي كان زوجاً لها. ولا حدّ هناك لعدد الزوجات اللائي يمكن للفرد أن يتزوّج(148).

قد يكون هذا حدث فعلاً في بداية البابية، ولكن الثابت من شريعة «البيان» أن الباب دعا **إلى الزواج وحثّ عليه** وأمر ألا يكون بأكثر من اثنتيْن وحبّب إلى المؤمنين الزواج بواحدة فقط وأمر في الطلاق بالانتظار مدَّة سنة لا يفارق فيها الزوج زوجته لعلّ محبة تعود بينهما ويزول الخلاف؛ وشدّد في أمر الزنا ولم يقبله.. ومثل هذه الأحكام والضوابط لا تناسب شهادة البريطاني.

ويبدو لنا أن منع الباب للمتعة والسّماح بالاختلاط وإسقاط الحجاب والحثّ على التزوّج بواحدة فقط وإرجاء الطلاق.. ليدلّ كل ذلك على اهتمام بالمرأة واجتهاد في تحسين وضعها، بالمقارنة مع ما كانت تعانيه في المجتمع الشيعي الإمامي وقتذاك، وكذلك في المجتمع السّني. وليس الأمر أيضاً بمختلف عن وضع المرأة اليهودية والزرادشتية في إيران في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وربما تواصل الأمر بعده(149).

إلاّ أن البهائية قد فصّلت نظرة الباب الأصلية إلى المرأة، ويمكن استخراج مقالاتها في إشكالية المرأة من خلال مصدريْن هاميْن رغم وجود غيرهما، أوّلهما أحاديث عبد البهاء في الكثير من المناسبات الدينية والاجتماعية والسياسية حين زار الولايات المتحدة الأمريكية وكندا سنة 1912م، والمصدر الثاني أحدث من الأوّل ويتمثل في الوثائق التي قدّمتها البهائية إلى مكتب الأمم المتحدة للشؤون الاقتصادية والاجتماعية، وفيها تصوّرها لحقوق المرأة(150).

راجع المصدر السابق ص 282 ـ 283.

(148) راجع: M. Momen, Bàbi and Bahà'i Religions, p7.

(149) راجــع: M. Fischer, On Changing of Concept and Position of Persian women, in Women in Muslim World pp 197 - 209.

(150) نشرت في المجلة البهائية: World Order, Volume 9, N 3 (Spring 1975); pp.7 - 26.

والسّبب في اختيار هذيْن المصدريْن دون غيرهما، على كثرة الأدبيات في الباب نفسه، أن مقالات بهاء الله في الموضوع مقتضبة، وقد تولّى ابنه شرحها بالتفصيل مضيفاً إليها ما ارتآه أبوه دون إعلان، وسوّغ الأقوال كلّها بالحجج المفيدة في فهم تصور متكامل للمقالة البهائية الأصلية في حقوق المرأة ومكانتها ومن المهمّ في نظرنا أنْ وَضَعَ بهاء الله إشكالية المرأة ضمن التعاليم البهائية التأسيسية للديانة الجديدة.

تدور نظرة البهائية إلى المرأة على ثلاثة محاور:

1 - في الإقرار بالمساواة التامة بينها وبين الرجل.

2 - في شرح النظرة الدونية إليها في الشرق خاصة.

3 - في أسباب الترقّي بوضعها.

ينسب عبد البهاء إلى أبيه قوله بمساواة المرأة للرجل وإنكار كلّ فرق بينهما، وأصل المساواة عائد إلى العدل الإلهي، فقد خلق الإنسان (بالإجمال) في أحسن تقويم وجعله على صورته ولم يستثن من خلق الإنسان الرجل فأهمل المرأة ولم يصبها بفضله، ونبه البهاء حسب ابنه إلى أن الكتب السماوية قد أطلقت على المرأة والرجل اسماً مشتركاً هو الإنسان، وليس هذا خاصّاً بالرجل وحده؛ وحتّى إن استعملت هذه الكلمة فلم تعن البتّة الذكر دون الأنثى. جاء في حديث عبد البهاء يوم 2 ماي 1912 إلى جمعية نوادي النساء (Federation of Women's Clubs) بشيكاغو:

«إنّ الحقيقة أن الإنسانية جمعاء (all mankind) مخلوقة لإله واحد، وهي عبيده؛ وهي كلها عنده بشرية. والرجل (Man) هو اسم جنس يطلق على الإنسانية برمّتها (. .) يوجد في اللّغتيْن الفارسية والعربية كلمتان مختلفتان تترجمان إلى الانكليزية بعبارة «الإنسان» (Man): تعني أولاهما الرجل والمرأة معاً وتعني الثانية الرجل دون الأنثى. فالكلمة الأولى اسم جنس، وهو مشترك في حين تخصّ الثانية الذكر وحده، وهو ما نجده أيضاً في العبرية. فإن يقبل

التمييز الذي لم يردّه الله في أصل الخلق ويكرّس فإنّما ذلك من [أسباب] الجهل. . .»[151].

ويشرح عبد البهاء أن الله خلق العالم كالطائر الذي له جناحان هما الرجل والمرأة، فإذا كان أحدهما ضعيفاً لم يقو الثاني بمفرده على تحقيق الطيران ولم يمكنه أن يعوّض أخاه. والمرأة هي العضو الثاني من الخلق تماماً كاليد الثانية، فإذا وهنت ومرضت لم تنهض اليد الثانية بوظيفتها على الوجه المطلوب ولم تحقّق غايتها من عملها فوجب لأداء العمل أن تكون اليد الأخرى تماماً كأختها ولا فرق[152].

يقول في الحديث نفسه: «لأن عالم الإنسانية مركّب من جزئيْن أو عضويْن، فإن أحدهما هو المرأة والآخر هو الرجل؛ لا تتحقق وحدانية (Oneness) البشرية ولا تصبح سعادة الإنسانية ورضاها (Felicity) واقعاً حتى يتكافأ عضواها في القوة»[153].

ويحتجّ عبد البهاء بأن الله قد أنشأ الخلق اثنين من كل نوعٍ، ولينظر الإنسان في عالم الحياة فإذا عالم النبات ذكر وأنثى وكذلك عالم الحيوان، ولا يمكن للذكر أن يعيش بغير شقّه اللازم، وليس منهما أضعف وأقوى وإنما الكل متساوٍ متكامل يؤدّي أحدهما وظيفته كاملة متى كان العضو الآخر سويّاً. فكيف

---

(151) راجع: The Promulgation, p76.

(152) راجع: The Promalgation, p 174: "The world of humanity has two wings, as it were: one is the female, the other is the male. If one wing is defective, The strong perfect wing will not be capable of flight. The world of humanity has two hands. If one be imperfect, the capable hand is restricted and unable to perform its duties. God is the Creator of mankind. He has endowed both sexes with perfections and intelligence, given them physical members and organs of sense, without differentiation and distinction as to superiority; therefore, why should women be considered inferior?"

راجع أيضاً المصدر نفسه، ص 233؛ 375.

(153) راجع نفسه، ص 77.

ينظر الإنسان الذي كرّمه الله بالعقل ورفعه على كافة المخلوقات الأخرى.. كيف ينظر إلى شقّه المرأة نظرة المستضعف الواضع لقدرها؛ وإنما هو الجهل وسوء التقدير[154].

وبهذه المقالة تقرّر البهائية أن حضارة البشرية والسّعي إلى ترقّيها لا يمكن أن يكون بفعل الرجل وحده، بل لا معنى لوجوده أصلاً بدون صنوه المرأة؛ وعلى هذا الأساس تبني الفرقة مشروعها الاجتماعي - الديني وتصوّرها للدعوة أيضاً؛ وهي في خضم هذه المشاغل الحسّاسة في بيئة النشأة إيران وكلّ بلاد المشرق ذات النزعة الذكورية المحافظة، تسكت عن الأصول الأولى المسوّغة لعدم التكافؤ بين المرأة والرجل، وأوّلها جاثم في قصة الخلق وإنشاء حواء من ضلع آدم أو من إبليس في بعض القصص الديني.

لقد نظر البهاء وخاصة ابنه إلى مشغل المرأة من منطلقيْن اثنيْن، أوّلهما تأسيس العدل الإلهي على التكافؤ بين جنسي المخلوقات؛ والثاني مقتضيات الدّعوة البهائية وكذلك الحداثة، بعدما شاهد في البلدان المتقدّمة أهمية المرأة في الترقي بالمجتمعات التي تكون فيها كائناً مبدعاً متمتّعاً بحقوقه، تضيف إلى

---

(154) راجع نفسه، ص 374؛ يقول عبد البهاء في حديثه يوم 25 أكتوبر 912 1، بساكرامنتو (Sacramento).

"When we look upon Creation, we find the male female principle apparent in all phenomena of existence. In the vegetale kingdom we find the male and female fig tree, the male and female palm, the mulberry tree and so on. All Plants life is characrerized by this difference in gender, but no distinction or preference is evidenced. Nay, rather there is perfect equality. Likewise, in the animal kingdom gender obtains; We have male and female, but no distiction or preference. Perfect equality is manifest. The animal, bereft of the degree of human reason and comprehension, is unable to appreciate the question of suffrage, nor does it assert its prerogative, Man, endowed with his higher reason, accomplished in artainments and comprehensing the realities of things, will surely not be willing to allow a great part of humanity to remain defective or deprived. This would be the utmost injustice".

جهد الرجل قوّة وفعلاً ناجزاً لا غنى عنه.

ولولا أن أدرك بهاء الله وكذلك عبد البهاء سر المدنية الحديثة، ودور المرأة في تأسيس عميق للدعوة والسّلام ما كان أن ينادیا بهذه المقالة ولما حثّت البهائية على أن تتزوّج المرأة خارج أسرتها تماماً كما فعل محمد توسيعاً لدعوته ونشراً لها[155].

وفرضت النظرة التقليدية إلى المرأة سواء في إيران أو في سائر المجتمعات الإسلامية الشرقية على البهاء أن يعرض لها بالمناقشة ويقوض أصولها ويبيّن تهافتها، عسى أن يقنع بآرائه هو في المساواة، والمطالبة بحقوق المرأة خاصة.

وبالفعل عرض عبد البهاء إلى مقالة النصيرية في المرأة، فنسب إليها قولها بأن المرأة هي تجسّد للشيطان أو للروح الخبيثة في حين يبدو الرجل هو وحده ظهور الله[156]؛ ويفصّل في حديثه يوم 26 أوت 1912 ببوستن (Boston) أن النظرة إلى المرأة في القرون الوسطى كانت نظرة احتقار وتعتبرها تابعة للرجل لا توجد بدونه؛ وتظنّ أن المرأة لم تُخلق إلا لشؤون البيت. ويذهب البعض إلى أن المرأة ليست لها قدرة الرجل بطبيعتها الضعيفة، وهي أقل منه عقلياً وأضعف منه عزيمة ودونه شجاعة[157].

واعتقد بعض الفلاسفة والكتّاب أن المرأة خلقت أوهن من الرجل واحتجّوا بأن خلايا المخّ عند الرجل أوفر منها عند المرأة[158]. ويزعم البعض أن المرأة هي بالفعل أضعف من الرجل لعجزها عن القتال مثله[159].

---

(155) راجع: M. Fischer, On Changing the Concept and Promulgation of Persian Women, p198.

(156) راجع The promulgation p.74

(157) راجع نفسه، ص 281.

(158) راجع نفسه، ص 283.

(159) راجع نفسه، ص 75.

وتذكّر هذه المقالات في المرأة بما ادّعاه **أحمد زكي تفاحة العلوي** واحتجاجه على نقصان عقل المرأة؛ إلاّ أن الفرق بين تفاحة وعبد البهاء أن الأول احتجّ بالآيات القرآنية والأحاديث وشرّع لمقالته بالأحكام الفقهية في مسائل الميراث والشهادة والعبادات والقضاء والجهاد وإمرة المؤمنين، أما عبد البهاء فقد احتجّ على نقيض الرأي بالأصول العامة في الكتب السماوية بياناً للمساواة بين الرجل والمرأة. ولم يتردّد في إبطال كلّ هذه المطاعن على المرأة، فقرّر أن المرأة لم تخلق البتة أضعف من الرجل ولا هي بالكائن الوهن التابع حتماً للرجل؛ بل لا يمكن أن نقبل ادّعاء الرجل في خلايا المخّ عند المرأة وإنما هو مجرّد وهم وخطأ علمي فادح، إذ المعروف أنّ من كَثُرَتْ خلايا المخ عنده كان **جاهلاً** ولربّما أحمق[160].

أمّا عجزها عن حمل السّلاح والتصدّي للقتال فإنّ المرأة لو عُلّمت في المدارس الحربية ودُرّبت على القتال لكانت، كصنوها الرجل، قادرة على أداء هذا الواجب مثله ولا فرق، بل قد يكون عندها من القدرة والكفاءة ما يقدّمها عليه. ولكن الحمد لله أن لم تنح المرأة هذا المنحى؛ فالمرأة أم ومربية أبناء فكيف لها أن تقدم على قتال أبناء والفتك بالإنسانية. إن حرصها على السلام والأخوّة أشدّ من ميلها إلى العداء ونشر الحروب[161].

ومع ذلك فقد ظهر في التاريخ القديم والحديث أن نساءً قد تميّزن بأعمال جليلة قلّ أن ضاهاهنّ فيها الرجال!

فقد كانت **زنوبيا** من أشدّ القادة حكمة بعد وفاة زوجها، واستطاعت أن

---

(160) راجع نفسه، ص 283.

(161) راجع نفسه، ص 75، يقول عبد البهاء متضرّعاً إلى الله:

"yet be it known that if woman had been taught and trained in the military science of slaughter, she have been The équivalent of Man even in this accomplishment, But God forbid! May Woman never attain this proficency; may she never wield weapons of war, for the destruction of humanity is not a glorious achievement.

تنفخ في جيشها من روح العزم والشجاعة ما صدّت به عسكر روما، وتولّت بنفسها إدارة شؤون الدولة، ولم تظهر من ضعف العقل ولا التضلل بعناية الرجل ما ادّعاه خصوم المرأة.

وليس أمر **كليوبترا** بمختلف، فقد استطاعت أن تواجه عظمة روما أيضاً، وتولّت بنفسها قيادة المملكة ولم تتردّد أو تضعف.

وكذا كانت **كاترين** زوجة بطرس الأعظم (Peter the Great) حين شدّت جيشها بعزم شديد، وألّفته بقدرة عجيبة في الحرب بين روسيا ومحمد باشا، ولما عجزت عن الانتصار العسكري، مالت بحكمتها الفذّة إلى الأسلوب الديبلوماسي للاتّفاق على السّلام، وقد تمّ لها ذلك بالفعل.

ويظنّ عبد البهاء أن **الملكة فيكتوريا** (Victoria) أعظم حكمة ووجاهة رأي من ملوك أوروبا كلّهم بما أبانته من كفاءة في إدارة البلاد مكّنت الأمبراطورية البريطانية من التوسّع في عهدها.

ولم ينس عبد البهاء في التاريخ الديني **مريم المجدلانية**، فهي التي وقفت صامدة عندما شكّ الجميع في دعوة المسيح المصلوب، وهي التي أرجعت إلى بطرس وعيه بالفرق بين المعبود والمصلوب فكانت خازنة الحقيقة وحامية الإيمان أيّام الشك والاضطراب، ولم يقف من المؤمنين وقتها رجل واحد!

أما التاريخ البابي ـ البهائي فقد عرف أيضاً نساءه المتميّزات، وأعظمهنّ شأناً **قرة العين** الطاهرة، فقد كانت ذات كفاءة عالية، إذا تكلّمت أنصت إليها جميع الرجال باهتمام عظيم وإن كانوا من أقدر العلماء. وهي من أبرز حروف الحي الذين قادوا الدعوة وبثّوا في الأتباع حماساً وقطعوا بالرأي في المخالفين. وكان فيها من الحماسة والشدّة في الإيمان وحلاوة الكلمة وحسن الخطابة ما جمع من حولها العدد الغفير وأثار نقمة السلطان، فلم يسترح أهل المخالفة حتى قتلوها شهيدة الإيمان والدعوة.

ويذكر عبد البهاء امرأة أخرى فارسية على عهده، وهي **روح الله**، تميّزت

كغيرها من النساء الفارسيات بذكاء وفطنة وثقافة عالية. . تميّزاً قد لا يرقى إليه الرجل أحياناً»[162].

إن هذه الأمثلة وغيرها تشهد بجلاء على أن المرأة لا تختلف في شيء عن الرجل، وليست من ثم مخلوقاً ضعيفاً بالطبع. وإنما السبب في تردّي أحوالها منعها من التعلّم وإبعادها عن التثقيف وشغلها بما يعيق تطويرها الفكري؛ ولو عُلِّمَتْ المرأة وتمتعت بهذا الحق الأساسي والحيوي لكانت وضعيتها أرقى وأثَرَها في المجتمع أهم وتحقيقها للخير والسلام أبلغ. يقول عبد البهاء في حديثه يوم 14 جويلية 1912 بنيويورك:

«خلق الله الرجل والمرأة متساويين في كفاءاتهما ولم يجعل أيّ فرق بينهما. ولم تبلغ المرأة مرتبة الرجل في تحقيق الواجبات الإنسانية لأنها حرمت من فرصة التعلّم. ولو كانت فرص التعلم بينهما متساوية لكان العضوان، المرأة والرجل، متساويين في تحقيق الغايات»[163].

إن مسألة التعليم هامة للغاية في التصور البهائي لأنها تحقق غرضين في باب المرأة أولهما تحصين المرأة بالمعارف حتى تسهم في تربية الأبناء على المبادىء البهائية، ويسع بذلك نشر الديانة الجديدة على التّدريج، وكذلك الإسهام في تحقيق الثورة الحضارية البهائية، وجوهرها الترقّي بالإنسانية نحو التوحّد التام لا بالعنف والحرب وإنما بالتعلم والثقافة.

ثانيهما أن تعليم المرأة يقدرها ولا شك على الإسهام في تحقيق خطة السلام العالمية والتصدي لشتى أشكال التعصّب والتمييز والاستعباد المثيرة كلها للفتن والاضطرابات وحتى الحروب الدامية التي تتهدّد اليوم البشرية جمعاء.

إن في التعليم إذن مشروع حضارة الكلمة والثقافة تأسيساً على أنقاض الجهل وسيادة السلاح. هو تغيير جذري في النظرة إلى العالم وغاية الإنسان.

---

(162) راجع نفسه، ص 281 ـ 283.

(163) راجع نفسه، ص 233.

يشرح عبد البهاء ذلك في حديثه بساكرامنتو (Sacramento) يوم 25 أكتوبر 1912:

«إن المرأة بطبعها معارضة للحرب، إنها من أنصار السلام، ورعاية الأطفال وتربيتهم هما بيد الأمهات اللواتي ينشئنهم على المبادىء الأولى للتربية والعمل كما يرتئينها.

ولتعتبر، الآن، أنّ أمّا رعت ابنها بكامل الحنان طيلة عشرين سنة، إلى سنّ الرشد فمن اليقين أنها لن توافق على أن يُمزَّق ابنها ويُقتل في ساحة الحرب. لذلك فعلى قدر ترقي المرأة إلى درجة الرجل في النفوذ والحقوق وذلك بحقّها في الانتخاب (. .) فإن الحرب، على الأرجح، ستنتهي لأنّ المرأة بالطبع أشدّ نصيراً في الدعوة إلى سلام عالمي»[164].

والواقع أن هذا الرأي يخصّ في العاجل تثقيف الرجل ويهدف إلى تغيير رؤيته إلى نفسه باعتباره ذكراً ورث سيادة رمزية ونفوذاً تقليديّاً من ثقافة قديمة. وليس من السهل ولا الهين أن ينتصب في مثل إيران في القرن 19 وحتى بداية القرن 20م فكر نقدي يحمل الرجل على النظر في أسس سيادته وأصول شعوره بالتفوّق على المرأة، لا سيما وأن علماء الدين قد كرّسوا تلك النظرة قروناً عديدة وساعدت على ذلك القيادة السياسية والسلطة الاجتماعية والقيم الأخلاقية وحتى توزيع رأس المال واستثمار الثروة بعامل الميراث والزواج. . . فدعوة البهائية إلى تثقيف هذه النظرة إلى المرأة المتغلغلة في بواطن الاجتماع، هي بمثابة ثورة يتوقّف نجاحها على نظام التعليم ووسائط الثقافة وسيرة الدعوة.

لقد كان حديث عبد البهاء في الشاهد السابق داعياً إلى مشاركة المرأة في الانتخابات ومنحها حقّها في المشاركة في الحكم وصياغة القرار؛ ولكن حديثه كان في الولايات المتحدة الأمريكية حيث نوادي النساء منتشرة والدفاع عن حقوقهنّ، رغم تعثّره، ظاهرة باتت وقتها معروفة ومقبولة. ولكن إلى أيّ حد

---

(164) راجع نفسه، ص 375.

تجد هذه المقالات صدى في إيران؟ هل يمكن للقوى الدينية المعارضة للسنتيْن الشيعية والسنية السائدتين أن تسمحا بهذا؟ ألم يلزم شاه إيران رضا في الثلاثينات النساء بإزالة الحجاب ائتساء بأتاتورك فعارضه آية الله القمّي وغيره من علماء الشيعة، ونعتوه بشتّى النعوت دفاعاً عن الدين، وذلك علناً؟[165] وعندما غادر ابنه محمد رضا الحكم عادت المرأة الإيرانية إلى وضع الحجاب، وإن كان غير السابق، على هيئة مختلفة.

ولاحظ فيشر (M. Fischer) أيّام دراسته للمجتمع الإيراني بمدينة يزد سنتي 1970 ـ 71 و1975 أن النساء اليهوديات والبهائيات من أصل مسلم يضعن الحجاب الإسلامي (Muslim Chador)؛ أما النساء الزرادشتيّات والبهائيات من أصل زرادشتي فيضعن ثوباً يسترن به رأسهن[166].

وما من شك في أن للحجاب توابع، على أي شكل وضع أو كان، ومن أهمّها حرية المرأة في الخروج للعمل والاختلاط وعقد الزواج بنفسها واختيار الشقيق المناسب، فضلاً عن المعارضة السياسية بالانتخاب!

والحاصل من هذا كلّه أن مقالات عبد البهاء في حقوق المرأة كما تجلّت في أحاديثه بالولايات المتحدة وكندا، هي جزء من مشروع الدعوة البهائية وتصوّرها لإنسانية متألفة من جميع أعضائها، نشيطة في تحقيق السّلام العام والشامل وحريصة على النهوض بتحرير الإنسان من عوائقه الفكرية والتراثية حتى يكون إنساناً مُبدِعاً للخير؛ وكان اختيار التعليم سبيلاً إلى تثقيف العقل وتشكيل رؤية تتساوى فيها روحانية الإيمان والتديّن السمح مع عقلانية متوازنة، وهي نتيجة تأمّلات عبد البهاء في الحضارة الحديثة والمدنية المادية، نسبها الابن إلى أبيه بهاء الله[167].

---

(165) راجع م. فيشر (M. Fischer)، نفسه ص 207.

(166) راجع نفسه، ص 208.

(167) راجع نفسه، ص 375.

Bahà'ullah teachs that material Civilisation is incomplete, insufficient and that

إلى أي حد حققت البهائية المعاصرة هذه المبادىء؟ وهل فصّلت على أصولها فروعاً في الوثائق الرسمية التي تقدّمت بها إلى مكتب الشؤون الاقتصادية والاجتماعية التابع لمنظمة الأمم المتحدة؟

يذكر سميث (Peter Smith) أن نسبة النساء في هيئة «أعوان الدعوة» داخل التنظيم البهائي قد كانت سنة 1950، 18.8٪ من مجموع المستشارين المعينين في الهيئة نفسها؛ وبلغت سنة 1980، 25.4٪ من مجموع المستشارين المعينين. أما عدد النساء في المحفل الروحاني للبهائيين بأمريكا فيبلغ 16 من مجموع 51 عضواً خلال الفترة 1925 ـ 1974، وهو ما يمثل نسبة 31.4٪[168].

ويبدو لنا التقرير الذي أعدته القيادة البهائية بمناسبة إعلان الأمم المتحدة لسنة 1975، السنة العالمية للمرأة هامّاً للغاية لأنها جمعت فيه آراء أتباعها في أكثر من 83 دولة حول نظرتهم إلى المرأة من خلال مشاغل الانتخابات ومشاركتها في الإدارة البهائية والمجالس الاستشارية؛ ثم تغيّر الموقف العام من منزلة المرأة وعلاقتها بالرجل؛ ثمّ التربية والتعليم؛ ثمّ رعاية الأطفال وتعليمهم مبدأ المساواة بين الجنسيْن.

ويستفاد من التقرير المقدّم في 7 جانفي 1974 إلى مركز الشؤون الاجتماعية والإنسانية التابع لمنظمة الأمم المتحدة ما يلي:

1 ـ أن البهائيات يشاركن في الانتخابات البهائية الجهوية والإقليمية وأن منهن من يعتبرن أن في هذا العمل تعبيراً عن آرائهن. والظاهر بين الجيل الجديد أن الإقبال تام نتيجة تشجيع الرجل للمرأة.

---

divine civilization must be established. Material Civilization is the realm of ethics and moralities. Until degree of the nations is advanced and human virtues attain a lofty level, happiness for mankind is impossible. That Philosophers have found material Civilization. The Prophets have founded divine Civilization". Peter Smith, The Bábi and Bahà'i Religions. p152.

(168) راجع: World Order, Volume 9, N! 3 (Spring 1975) p.18.

أما الأجيال المتقدمة في السن فالظاهر من التقرير أن المرأة تنتخب المرأة وتدعمها.

وتتوقف مشاركة المرأة البهائية في الانتخابات على ثقافة البلاد التي تقطنها والعوائق الاجتماعية التي تؤثر في نظرتها وسلوكها. ومع ذلك فإن المرأة البهائية تشارك في الانتخابات، رغم تقليدية النظرة إلى المرأة واختلاطها ورغم حياتها العامَّة في بعض البلدان المحافظة.

2 - انتخبت المرأة عضواً في الكثير من المحافل الروحانية، على الرغم من وجود بعض التقاليد الصارمة في بعض الثقافات مثل سكوت المرأة عند حضور الرجل والانزواء عنه باحتشام شديد، وقد أبان التقرير انتخاب النساء في بعض المحافل الروحانية الجهوية، ومنهنّ امرأة تولّت رئاسة المحفل وأخرى الكتابة. وفي بعض البلدان الأفريقية تنتخب المرأة بين أعضاء المحفل الروحاني لتتولى أمانة المال. وفي القرى حيث يغلب الرجال على إدارة المحافل الروحانية فإنّ انتخاب المرأة هناك يدلّ على تغيّر موقف الرجل من المرأة.

3 - يبرز التقرير تغيّر الموقف من المرأة إن من الرجل أو من المرأة على حدّ سواء؛ فالظاهر من إجابات الأتباع أن الرجل يشجّع مشاركة زوجته في شؤون الجماعة البهائية، حتى في البلاد التي يبدو فيها التقليد شديداً والمرأة كثيرة الانزواء عن الحياة العامة، شديدة الاحتشام؛ ويدلّ هذا على شيء من تحرر المرأة، ولكنّها حرية تتوقّف درجتها على نوع البلاد والمحيط، ويشير التقرير إلى أن: «**النساء عندما يصبحن بهائيات تتطوّر مشاركتهنّ في نشاط مجتمعهنّ بنسق أسرع**»[169].

4 - يبدو أهل البهائية جميعاً ملتزمين بالمساواة بين المرأة والرجل في التعليم، ويظهر التقرير حرصاً من المحافل الروحانية على نشر التعليم بحيث يعمّ

(169) راجع: World Order, Volume 9, N! 3 (Spring 1975) p.18.

كافة المؤمنين بالديانة الجديدة لا فرق بين البنت والابن. وعلى الرغم من شكوى بعض المحافل الروحانية الجهوية من نقص في التربية لظهور بعض العوائق الخاصة بالأمصار التي تعيش فيها، فإن أغلبية الإجابات تبيّن حرص الآباء (الأمهات والأزواج) على تربية أبنائهم وتعليمهم.

وقد عمدت المحافل الروحانية على المزيد من نشر التعليم وتحقيقه من خلال الملتقيات والحلقات التي نظمتها، وأسهمت بذلك في تطوير الوعي بالمساواة بين الرجل والمرأة والإلحاح على أهمّية المرأة وبلاغة أثرها في الحياة الاجتماعية والإنسانية. وقد عقدت ندوة حول وضع المرأة وحضر الكثير من النساء المتميّزات اللواتي دعين إلى المشاركة. وقد حدث في الكثير من البلدان أن نوقشت أوضاع المرأة ودورها، في لقاءات عامّة ومحاورات وفي بعض المؤسسات حيث يجتمع البهائيون لتعميق فهمهم للتعاليم البهائية.

كما اهتمت المحافل الروحانية بإزالة الأمية ووضعت برنامجاً لذلك، وعبّر الأتباع عن رغبتهم في تعلم الكتابة والقراءة ومنهم من يقبل على الدروس الليلية المنظمة بالجامعات أحياناً.

ويُشير التقرير إلى أن للأجيال الحديثة أثراً في الأجيال المتقدّمة عليه في السنّ، ففي بعض الأحيان يتولى بعض البنات تعليم أمهاتهنّ القراءة والكتابة.

5 - يشير التقرير أخيراً إلى أن تعليم الأطفال مبدأ المساواة بين الجنسيْن قد انتشر بين الجماعات البهائية وتغلغل في أعماقها. ويبدو هذا واضح الأثر في علاقة التلاميذ فيما بينهم. والحاصل من كل هذه الإجابات، فيما يذكر التقرير، أنّ تطوّراً واضحاً تمّ نحو تحقيق المساواة بين الجنسيْن داخل الجماعات البهائية، ويظهر حرص مستمر على الترقي بوضع المرأة.

ولا شكّ في أن لهذا أثراً في المجتمعات التي توجد فيها تلك الجماعات؛ وعلى الرغم من تفاوت أهل العقائد الأخرى في النظرة إلى المرأة

فإن جميع البهائيين يعلّمون المساواة بين الجنسيْن ويعملون باستمرار على منع ما قد يكون سبباً في التمييز بين الرجال والنساء وعزل المرأة عن حقوقها العامّة والخاصّة[170].

تدلّ هذه الآراء التي عبّر عنها «مجموع» البهائية في كافة البلاد التي ما زالوا يعيشون فيها ويسهمون في النشاط العام بها على حقيقتيْن، **أولاهما** التزام الأتباع بالمبادىء البهائية في النظرة إلى المرأة، وهي على الإجمال ما قاله البهاء في أصوله وشَرَحَهُ عبد البهاء في أحاديثه المختلفة. وقد ألحّت الوثائق التي قدّمتها البهائية بمناسبة اليوم العالمي للمرأة (1975) على إسهام المرأة في التشاور، وصياغة القرار، حتّى إذا ما صدر القرار التزم الجميع بتطبيقه وإن لم يوافق عليه في الأصل احتراماً لرأي الأغلبية. وينسى هذا الإلحاح سلطة بيت العدل واعتباره خازن العلم الإلهي والمعصوم، وقد سبق أن بيّنا أن هرمية السيادة والسلطة ليست صاعدة، أي من المحافل الروحانية المحلية إلى بيت العدل العالمي، ولكنها على العكس نازلة، من بيت العدل إلى المحافل الأخرى دونها.

ولا تبقى ملاحظتنا صادقة إن كان قصد البهائية من المشاورة فصل مشاغل الناس المدنية عن مشاغلهم الروحية والدينية، فعلى قدر وجوب الاستماع لبيت العدل العالمي في شؤون العقيدة والديانة البهائية، يجب على بيت العدل أن ينصت إلى مشاغل المؤمنين السياسية والمدنية. ولكن البهائية فيما نعلم، تحرص أبداً على التطوّر والتجدد من خلال قولها بتجدّد الوحي حرصاً على استيعاب مستجدات العصر. من هنا كان الفصل بين العقيدة وشؤون الحياة المدنية غير ذي موضوع.

أما **الحقيقة الثانية** التي تدلّ عليها آراء البهائيين في المرأة فتتمثل في تقدير عامل الخصوصية الثقافية في كل مصر، ومعناه أن الْتزام البهائية بالمساواة وتطبيقها في شؤون الحياة العامة ليس دائماً أمراً آلياً حتى تسوّغه أسبابٌ من

(170) راجع المصدر نفسه، ص ص 13 ـ 20.

العمران، فلا يحدث سلوك البهائية ظاهرة نابية في المحيط الذي هي فيه، ثم إن أولئك البهائيين في تلك الأمصار هم في منابتهم يفكّرون بتلك الثقافة السائدة ويلوّنون بها تعاليم البهائية، لذلك لبست المرأة البهائيةِ من أصل زردشتي ثوباً سترت به شعرها!

ويبدو من الرسالة التي قدّمتها البهائية في 11 جانفي 1974 بعض المقترحات الدّالة في نظرنا على أصول الرؤية الحديثة للمرأة عند القيادة البهائية، وتلك المقترحات هي:

1 - التشجيع على الاستقلال في البحث عن الحقيقة؛ هو بحث مستقل عن أثر الأسرة والجماعة والأمة، ولا يعني الحثّ على تعلّم حقيقة [واحدة] بقدر ما يمكّن روح التحرّر والموضوعية والاستقلال في البحث من بلوغ سبيل بناءة في نقد الظواهر السائدة ويقود إلى التوحّد في الفهم والعمل.

2 - الإلحاح على مسؤولية المرأة في التعلم والاستزادة من المعارف لتصبح متضلّعة في الفنون/ الآداب والعلوم، وبذلك تتفتّق قدراتها الكامنة. ولا شك أن اهتمام المرأة بالعلوم الصناعية والفلاحية، مثلاً، سيمكن من إظهار كفاءاتها وتقوّي بذلك الاعتراف بالمساواة بين الجنسيْن في المجاليْن الاقتصادي والاجتماعي. إن الترقي بحقوق المرأة عن طريق التظاهر أو ضغط الجماعات المناصرة لها، قد يثمر الفُرْقَة والنفور، في حين تقبل مساهمتها البنّاءة وتقدّر أحسن تقدير.

3 - إن الإلحاح على المساواة بين الرجل والمرأة لا يعني البتة أن يؤدّيا معاً نفس الوظائف، فالفرق بين خصال المرأة وأدوارها وخصال الرجل وأدواره العينية واضح؛ ومثال ذلك أن الحدس والخصال الروحانية من حبّ وخدمة هي من الخصال العميقة عند المرأة، ونحتاج إلى الإلحاح على هذه الخصال وزيادة التوازن بين القوى الروحانية والمادية إذا أردنا التّرقي بالإنسانية.

4 - الإلحاح أكثر على أهمية إسهام النساء باعتبارهنّ أمّهات ومربّيات أبناء. فالكتابات البهائية تشير إلى أن تعليم المرأة أوكد وأهمّ من تعليم الرجل لأن المرأة هي الراعية للطفل منذ نعومة أظفاره.

ولا يعني هذا أن المرأة لا شغل لها إلا الاهتمام بالأبناء وشؤون المنزل، إنّ الإلحاح على تعليمها وتربيتها يرمي إلى مزيد التّرقي بالمجتمع نحو الوعي بالمساواة بين الجنسيْن.

5 - المزيد من الإلحاح على دعم المرأة للإنسانية باعتبارها صانعة السّلام. فلأنّ المرأة ميّالة بطبعها إلى السلام أكثر من غيرها، فإنّها تستطيع من خلال التصويت والمشاركة في القرار أن تسعى بالإنسانية نحو السّلام وتمنع فتنة الحرب.

6 - الإلحاح على تعليم كلّ شخص من أجل تحقيق وحدة الإنسانية(171).

ليس في هذه المقترحات اختلافٌ عمّا ظهر لنا في أحاديث عبد البهاء، بل لا نجد فيها تطويراً لتلك المقالات الأصلية، وحتى الاهتمام بحثّ المرأة على تعاطي الصناعة والفلاحة والتضلّع في معرفتهما إسهاماً في ما يسدّ حاجة الإنسانية قد سبق أن أشار إليه عبد البهاء في حديثه يوم 26 أوت 1912 ببوستن (Boston)(172).

ولئن كنا نجد في هذه الآراء صدى واضحاً لرؤية عقلانية هي من ثمار

(171) راجع: World Order, pp.9 - 11

(172) يقول عبد البهاء: "She must become proficient in the arts and sciences and prove by her accomplishments that her abilities and powers have merely been talent (...) Woman must especially devote her energies and abilities toward the industrial and agricultural sciences, seeking to assist mankind in that which is most needful. By this means she will demonstrate capability and ensure recognition of equality in the social and economic equation" - The Promulgation. p 283.

الحداثة فإنّنا لا نستطيع إغفال مشكلتيْن هما من صميم النظرة إلى المرأة. وتتّصل أولاهما بحريّة المرأة البهائية في الزواج، هل يمكنها أن تزوّج نفسها؟ وهل لها حقّ الطلاق متى عجزت عن الاستمرار في الزواج.

نعتقد أنّ جواب البهائية في الطلاق واضح وهو: الإمكان مع انتظار سنة، ولكن هل في هذا نفع حقيقي للأسرة في مثل يومنا هذا؟ وهل يلتزم البهائية بتطبيقه فعلاً؟ لم نجد إجابة من أولئك الذين سألناهم.

أمّا تزويج المرأة نفسها فهذا غير مقبول من خلال ما نقله إلينا فيشر (Fischer) عن البهائية في يزد بإيران. ونظنّ ذلك عامّاً في الأمصار التي تستوجب ثقافتها ذلك وتطالب به.

أما في مثل الولايات المتحدة الأمريكية فبإمكان المرأة أن تزوّج نفسها شريطة أن يتولّى المحفل الروحاني إجراء العقد والمصادقة عليه. والسبب في نظرنا أن وضع العائلة في مثل أمريكا غير وضعها في إيران، فالغاية في البلد الأوّل عائلة **نووية**. وتستوجب ظروف العمل الانتقال بعيداً أحياناً، وكذلك الاستقلال عن الأسرة، فضلاً عن الثقافة الجنسية العامّة السائدة في الولايات المتحدة. فإذا أضفنا أن البهائية تميل إلى استيعاب جميع العقائد وتسمح بالمحافظة عليها في إطار الاعتراف بعقيدة البهاء وظهوره فإن كل هذا يفسّر ظاهرة تزويج الفتاة البهائية نفسها مع الاعتراف بالعقيدة البهائية ولا ضير.

أما البهائية الإيرانية مثلاً فإن مسألة الزواج هي أعمق قدماً في الثقافة التقليدية، ويلزم الانتماء والاستقرار مماشاة تلك الثقافة السائدة، سيما في باب المصاهرات والمناكح لأن الأسرة هناك ثقيلة العبء على الفرد بالنّسب والميراث، وكثيراً ما ينظر إلى الفرد بمعزل عن عقيدته ليحاكم بأصل الموروث والتقاليد، وهما الجامعان بين الإسلام والزرادشتية واليهودية والمسيحية في إيران.

أما **المشكلة الثانية** فهي الميراث؛ فالمنصوص من أحكام الباب وكذلك البهاء في البيان الفارسي والأقدس على التوالي أن البنت ترث مثل الذكر.

ويدعم هذا ما نجد في أقوال قادة البهائية وعلمائها اليوم من دعوة إلى المساواة بين الرجل والمرأة مساواة تامة وإقرارهم بضرورة الاهتمام بوضع المرأة أكثر فأكثر وتحريرها بالتعليم. والطريف أن ينظر الباحث في مسألة الميراث عند البوذيين البهائيين، والمسلمين البهائيين والزرادشتيين البهائيين للوقوف على وجوه التناسب بين الموروث الديني القديم والأعراف الاجتماعية الجارية والمنصوص البهائي الحديث.

وبهذا تبقى مقالة البابية ـ البهائية في المرأة مقالة مشبعة بقيم الحداثة، ونعتبرها مهمّة للغاية لأنها تعرض رؤية عقلانية لسبب من أسباب التطور الاجتماعي الشامل والترقي الحضاري الإنساني؛ وممّا لا شك فيه أن هذه النظرة الراقية إلى المرأة تشمل مركبات المجتمع برمّتها:

1 ـ فهي تطرح مشكلة المساواة الإنسانية أصلاً، بحيث تظهر أصول التقدير والاعتبار متعلّقة بالأهلية والكفاءة والقدرة الكامنة في الفرد، لا بقصص ميثية يبطل العلم رجاحتها وينفي التاريخ صحّتها؛ وإنما كانت مجرّد حيل احتمى بها النظام الذكوري والسلطة الأبوية ودافعاً بها عن سيادتهما. وزاد مشائخ العلم من تكريس النظرة الدونية للمرأة حتى جعلوا من عبادة الله شرط الطاعة للزوج!

2 ـ وهي تطرح مشكلة أصول الزواج وسنّه وإبرامه بالإرادة الحرّة والاختيار وتصرف الطرفين فيه والتصرّف به من أجل الثروة أو الشوكة أو السيادة.. فكانت المرأة في النظرة التقليدية سبباً لغايات عبارتها سيادة الرجل أيّاً كان شكلها. وعندما تتحرّر المرأة من هذه الأحكام القاسية فإنّها تؤسّس وجودها هي وتضحي بذلك كائناً تامّ الإرادة واعي المسيرة مهتماً بما يحققه هو لا بما يجْني النسب منه.. وبدل أن يسقط اسمها وتكنّى بابنها الأكبر وإن لم تنجبه البتّة (مثل «**أمّ خليل**» الجاري اليوم في مصر) فإنها تكشف حقيقتها ولا تخفي صورتها ولا تتنكر بصبية من بطنها، لولا الطبيعة أرادت ذلك ربّما ما كانت رضيت بإنجاب!

ـ وهي تطرح كذلك مشكلة توزيع الأعمال توزيعاً حسب الكفاءة والأهلية، لا الطبيعة الخلقيه والمظهر الخادع أو المسبقات التقليدية الموروثة وتعتبر مشكلة العمل في البلاد الإسلامية معضلة لأنه فوضوي التنظيم، لا يستند إجراؤه على مواصفات الأهلية والإعداد المنظم للقيام به إعداداً لا يسمح به إلا العلم والاستزادة من المعارف والتدرّب. فإذا انضاف إلى ذلك احتقار المرأة وإقصاؤها بآراء واهية عن الأعمال التي تتقنها باتت القوة العاملة في البلاد مشلولة على الأقل، والحال أن التحديات الاقتصادية الآن تلزم بتشغيل كلّ الكفاءات، إذ لا تقدر أمّة من الأمم اليوم على الاستغناء عن جزء من قوّتها العاملة.

ـ وما من شك في أن عمل المرأة يؤدي حتماً إلى استقلالها الطبيعي والمفيد، وفي هذا الاستقلال وعي بمسؤولية مدنية وحرصٌ على الترقي بذاتها وجرأة على إبداء الرأي والنقد وتصرّف في مقتضيات الحياة وشؤون الاجتماع تصرّف الجريء القدير لا تصرّف الخائف أو شبه السارق خشية أن يبدو منها ما يحرج الزوج والعائلة، فيستحيل عملها في كلّ الأحوال حتى الطبيعية والعادية قضية عرض.

ـ وإذا بان هذا، فإن هذه النظرة البهائية إلى المرأة تطرح يقيناً مسألة الحكم والقيادة السياسية، فإذا كانت النظرة التقليدية قد ركنت بالمرأة إلى «عش» الزوجية و«القفص الذهبي» وشغلتها عن نفسها بمهمة الولادة وحفظ النسل «المقدسين» وأوكلت إليها «رسالة تربية النّشء وأثنت عليها أيّما ثناء فإن النظرة الحديثة قد رأت أن الرجل طرف أيضاً في «عش» الزوجية وأنه الطائر الثاني في القفص الذهبي وأنه لولاه لما تمّت الولادة وفرصة الإنجاب وحفظ النسل، وأنه شاء أم أبى معنيّ بتربية الأطفال؛ فباتت المرأة صنواً للرجل بالتمام وليست ملحقة به أو ساعية إلى تحقيق السكن وهو المقاتل.

وبذا تحوّلت السلطة في بنيتها من هرمية الأمر/الذكر والمأمور/المرأة إلى سلطة ذات طرفيْن لا تقوم إلا عليهما معاً؛ وهكذا أضحت الحقيقة مشتركة بينهما لا يستأثر بها واحد منهما؛ وشملت هذه الظاهرة الأساسية الحياة المدنية برمّتها، وعلى رأسها السائس.

فبهذه الشخصية الجديدة **تتحدّى المرأة الاستبداد** وتسهم عن وعي عميق في نشر ثقافة الجوار والديمقراطية لأنها من صلب وجودها وجوهر رؤيتها، إذ لم يعد حتى الإله آمراً وإنما أضحى محاوراً لوطأة المستجدات **وضرورة استجابة العقيدة** لكل حادث، وإلا بقيت عقيدة نابية أو باهتة قد تحفظ للذكرى في المتاحف.

إن هذه النظرة البهائية إلى المرأة تطرح بحدّة مشكلة الحكم ونظامه وأن من أشد حقوق المرأة إسهامها بالرأي في تسيير ذاتها ضمن جماعة ارتضوا أحكاماً تحقيقاً لغايات مشتركة اتّفقوا عليها لأن فيها مصالحهم وخير منافعهم. لذا ولهذه النظرة الوجودية العقلانية لا تتنازل المرأة الحرة المسؤولة عن حقّها في مشاركة السائس سلطانه برأيها مهما كان متواضعاً. وهي إذ تفعل فإنما تعيش الحالة الديمقراطية يومياً وفي كل حدث مهما قلّ شأنه.

ونظنّ أن البابية والبهائية من بعدُ استطاعتا أن توظفا رؤيتهما في المرأة ونظرتهما الراقية إليها في تحقيق السيادة من ناحية والمحافظة على استمرارها من ناحية أخرى.

من ثنايا هذه النظرة نقتطع سؤالاً نختم به هذا الباب:

تسمح هذه الآراء في تأويل الحقيقة الدينية وغيرها، وفي سياسة الناس عموماً والأتباع خصوصاً، وفي النظرة إلى المرأة، والرجل... تسمح كل تلك الآراء بطرح سؤال نختم به هذا الباب وهو: كيف تمثّلت تلك الفرق الهامشية السائدة «الحداثة» تحقيقاً لاستمرارها؟

* * *

خاتمة الباب الرابع
كيف تمثّلت الفرقة الهامشية
الحداثة تحقيقاً للاستمرار؟

لا نعدم اليوم تعريفات هامة للحداثة، بل إن كثرتها أحياناً لتعتّم السّبل أمام الباحث لأن لكل محدّد منطلقاته وغايته. ونقترح من هذه الكثرة، تعريفاً وجيزاً للغاية ومجملاً، قد يبدو أخصّ بالعالم الإسلامي دون استقلاله تماماً عن منابت الحداثة الأوروباوية، وهو:

«الحداثة حفظ كلمة الله بحقّ الإنسان، تماماً كما كان ما قبلها حفظ حق الإنسان بكلمة الله».

وإلى هذا التحديد تردّ ثلاثة أصول هي بمثابة الأركان:

1 ـ **الوعي** بالفرق الدقيق والعميق بين الوحي ـ في ذاته، والقول على الوحي؛ وإذا كان الأول هامّاً للغاية في إنشاء الإيمان، فإن الثاني أهمّ بكثير لأنه يشكّل كيفية الإيمان وحدود الكفر، وسرعان ما يحتل القول على الوحي موضع الوحي نفسه، ويصبح المرجع في مواقف الإسلاميين وسيرتهم وتنظيم اجتماعهم وبهذا تؤسّس الحداثة لسيادة الفكر؛ ولا ترى سيادة للظاهرة، في ذاتها، حتى «يصنعها العقل بآلاته

العديدة ويعرضها ردّاً على مقتضيات العمران. والنتيجة: نشأة إشكالية التأويل وتجدّد الفهم وثقافية الحقيقة، وامتناع القول بالإطلاق مهما كانت السلطة.

2 - ما من ظاهرة إلا وتحمل في ذاتها **غاية السيادة**، وهي من ثمّ شديدة الذاتية من ناحية ووثيقة الارتباط بالظرف والحال من ناحية أخرى. فهي شديدة الذاتية لأنها لا تملك إلاّ حقّها الأخصّ في الكينونة والوجود ولا وجاهة لرأيها إن ادّعت وكالة ما على غيرها؛ وإن فعلت فإنّما ذلك من قبيل التمويه والبحث عن السيادة بكسب النصير. ولا يعني هذا أننا نقدّر الظواهر في ذاتها مفصولة عن سائر الموجودات، فكلّ سليل كلّ ولا شيء يكون خارج نسب الظواهر؛ وإنما لكلّ ظاهرة خبرها ورؤيتها وغايتها أي كينونتها الذّاتية وسيرتها الخاصة نحو السيادة بعد النشأة والظهور.

وتطرح هذه المقولة مشكلة المرجع، وكذلك الحكم. وأثر الحداثة أنها «ثقفت» الاثنين معاً وجذّرتهما في قلب التاريخ فجعلت من المرجع ظاهرة متكوّنة على التدريج بجهد الإنسان وحيله وحسن معالجته للأسباب، فكان «المرجع» من ثمّ راسخاً في نضال رأي عرف طريقه إلى السيادة، ولا وجود له أصلاً إلاّ بمجهود من أقامه وكان له الفضل في إنشائه.

أما الحكم فمسألة أوضح، ولولا أن كان شديد الذاتية، راسخاً في الظرف والحال، متلبّساً بنضال الناس ما كان ليتحوّل؛ والحداثة إذ تطرح إشكالية الحكم، فلتنكر أن تكون شرعية بغير من ناضل في سبيل سيادته.

3 - إن في عبقرية الإنسان نزعتيْن غالبتيْن هما من صميم وجوده في كبّة الثقافة (Web of Culture) على حد عبارة كليفورد قيرتز (Clifford Geertz)[173]: وهي كبّة شديدة التعقد، أولاهما رؤية للذات حنينيّة

(173) راجع: C. Geertz The Interpretation of Cultures, New york, 1973. p.5

(nostalgique)؛ والثانية رؤية مخيالة (Imaginative) وثّابة إلى ما وراء الثقافة (méta - culture)، فالأولى تستوعب نسب الإنسان والثانية تستوعب مصيره فضلاً عن صيرورته وفي كلتيْهما حرص على السيادة فطري يماثل حرص كلّ خلية حيّة.

ولكنّ في النزعة الأولى خطر الغيبة والذوبان في العصور الغابرة والتديّن بالوثوقية الجامحة؛ والعجيب فيها قدرة سحرية على استحضار سحيق الآراء والتعالي بها عن سنن التاريخ والعمران، فإذا هي حلم يتسلّى به المنبت ككساء يستقربه الفرِعُ ودواء يستطعمه العليل رجاء العافية.

وفي النزعة الثانية خطر الإنشاء على غير أسّ والتغنّي بنبوّة الإنسان والانجذاب أبداً إلى غيب العقل والتعالي بذلك أبداً عن سنن التاريخ وأحوال الاجتماع، فإذا تلك الرؤية حلمٌ أبدي بالآتي وفيها قدرة عجيبة على انسلاخ الإنسان عن وعائه ومشاغل جيله وإنكار لكونه خلاصة تراث في غاية التعقد والصلابة.

ونحن إذ نرصد هاتيْن الرؤيتيْن لنقرّ بأنّهما لا تستطيعان بأي حال أن تعيشا خارج التاريخ وسنن العمران ومشاغل الأجيال، وما هما إلاّ ظاهرتان مقتطعتان على نحو مّا من آمال الناس وخيباتهم على حدّ سواء. والمفيد في نظرنا أننا نبّهنا إلى خطر الرؤيتيْن إن نشأت كلّ واحدة بمعزل عن الأخرى واستقامت مقالة ومشروعاً حضارياً.

على هذه الأسس نبني نظرنا في تمثل النصيرية والبابية ـ البهائية للحداثة تحقيقاً لاستمرار سيادتها. والواقع أن هذا السؤال يخفي مشغلاً آخر عبارته: كيف حافظت هذه الفرق الهامشية أو طوّرت قيم مجتمعاتها لتحقق لنفسها استمرار السيادة؟

يبدو لنا منحيان قصدت إليهما تلك الفرق، أوّلهما منحى النصيرية/ العلويّة، والثاني منحى البابية ـ البهائية.

فالنصيرية قد سادت بين أتباعها حينما صاغت رؤية متكاملة في الوحي

والنبوّات والإماميات والعالميات والأخرويات، وانسلخت بتصوّرها عن التصوّر السنّي: الشيعي الإمامي والسّني، واستقلّت به أيضاً عن عموم الغلاة. وشكّلت تأويلاً جديداً للنص الإسلامي أوّلاً وللنصّ الديني الكتابي ثانياً، واستلهمت من نوابت العقائد في الأمصار التي ظهرت فيها فأفادت من الحرّانية ومن العقائد الفارسية القديمة، مثلما أخذت من الغنوصية فاستصفت بمشاغل فرقتها نظرة تحقّق الانتماء والاستقرار والسّيادة بين الأتباع.

إلاّ أن هذه السيادة بين الأتباع ألزمت أصحابها بضرورة الاستمرار وتحقيق نفوذ متى سنحت شروط العمران، فكانت المؤسسة العسكرية باباً صالحاً وتمّ لها بالفعل ذلك مدة طويلة منذ استلام حافظ الأسد الحكم في سوريا سنة 1970.

ولكنّ في الاستمرار بالجيش والشوكة إقرار بأصول حكم وهيئة اجتماع لا تخرج كلّها عن صيغة الاستبداد والانفراد بالرأي. فرمز الأسد بين فرقته ليس السائس وحسب وإنما هو أيضاً المرجع ومالك الأمور والقدير النافذ. ولئن جعل إلى جانبه شيوخاً تقليديين، لعلّهم أدرى بشؤون الديانة ورسومها، فإن الحقيقة المدنية الضامنة للحقيقة الدينية حتى تكون وتسود وتستمر إنما هي بيد القائد الزعيم والسائس الحاكم والأوحد الآمر. اشتقّ حافظ الأسد والفرقة النصيرية منطق الاستمرار في السّيادة من صلب شروط العمران السّوري، وهي شروط ثاوية في بنية معرفية تقليدية وهيئة اجتماعية لم تتغيّر أركانها العامة وأصولها الهامة ما زال اقتصادها يشكو في الكثير من الأحيان، وفي عديد المناطق حالة رعويّة تكاد تكون بدائية، وما زال أثر المدنية والتحضر غير ذي جدوى في تغيير القيم الاجتماعية ونظرة المجتمع إلى العمل والأسرة والمرأة والتعليم والحرّيات الأساسية؛ وما زال التعليم في جوهره تلقينياً تقليدياً مهما تغيّرت العناوين وظهر من المسائل بريق ينبىء بحداثة حقيقية، ويكفي أن تهمل الفلسفة من البرامج أو أن تدرّس الإنسانيات بما لا يحقّق جدوى ولا يرسّخ نقد المعارف لنقف على النزعة الإيديولوجية الغالبة على فلسفة البرامج والدروس وضمور أسباب الحداثة.

والثابت في نظرنا أن الثقافة في سوريا اليوم وكذلك التربية والتعليم لا يحقق جميعها تأثيراً حقيقيّاً في صلب الوعي السوري بالحداثة ولا يغيّر من القيم الاجتماعية؛ ولقد سارت النصيرية إلى هذا الاختيار حفاظاً على البنية التقليدية التي سادت فيها بالقوة لا بالفكر والدعوة إلى قيم إنسانية كونية.

وإذا مال أهل التخطيط هناك إلى تبني شيء من الانفتاح الاقتصادي وشجعوا الاستثمارات الخاصة.. فلأن ضغوطاً شديدة من الخارج والداخل أضحت ماثلة بشدّة ولم يعد بالإمكان تجنّبها وإلاّ انهارت أركان الاقتصاد وساءت الحالة وكان ذلك سبباً في الاضطراب والجرأة على الحاكم.

وقد استطاعت النصيرية أن تغيّر رمزية بعض القيم لتحقيق مزيد من الانتماء والاستقرار والسّيادة دون أن تفيد من الحداثة. ولم تتبنّ النزعة الحينيّة ولا المخيالية الوثّابة إلى غياب التقدّم التكنولوجي وإعلان ملحمة النبوّة الإنسانية.

لقد غيّرت مفهوم الإمامة والنسب والبطولة ورسّخت التعويل على مفهوم العرض ورفعت شعار الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والتقدّم، وهذه مركبات يعسر ضمّها إلى بعضها بعضاً بمعزل عن رؤية تؤلّفها.

ففي **الإمامة** انتقال في التشريع للسلطة والنفوذ والسيادة من مرجعية الوحي إلى مرجعية الناخبين. فيضحي الحاكم صاحب الأمر رئيساً مختاراً لا إماماً مفوّضاً. ولكنّ الرئيس في حال حافظ الأسد لم يختر ولا انتخب في الأصل، وإنما استولى على الحكم بانقلاب عسكري. وإذا تمادى الناس من بعد ذلك في اختياره رئيساً فلأنهم مجبرون عى الاختيار ولا حيلة لهم في البديل الديمقراطي؛ وإذا أعلن حافظ الأسد على لسان أنصاره أنّه بويع مدى الحياة **فهي الإمامة من جديد** وليست بالخلافة لأن أهل الخلافة قد يخلعون صاحبهم متى فسدت حالهم وأخلّ بأركان الإسلام ومبادئه، تماماً كما عبّر عن ذلك أهل الوفود من الأمصار لعثمان وقد عزموا على مقاضاته بكتاب الله. ولم يتذرّع حافظ الأسد بمقالة عثمان حين قال: إني لا أخلع قميصاً ألبسنيه الله؛ ولكنّه

قال إنّي لا أخلع قميصاً ألبسنيه الواجب نحو الأمة والقومية. والحال في أصل الرمزية واحدة، إذ أبان حافظ الأسد أنه **المالك الأوحد** للرأي والقدرة والعلم، فهو عين المرجع الذي تردّ إليه الأصول.

وفي النسب عدولٌ عن العائلة والسّلالة إلى الجنس والعرق، وإن كانت المحافظة داخل العَلَوية نفسها على نسب القبائل والعشائر مستمرة. ومن الطريف اللافت أن يصان استمرار السيادة بخطاب في القومية من دعائمه عدم الالتفات إلى نظام التعاقب في الأسرة نفسها والإلحاح على صراحة الجنس العربي وضرورة صونه من الأغيار والدخلاء وادّعاء رسالة مقدّسة نحو الأمة هي حفظ تراثها والقيام ببعثها ونشر رسالتها الخالدة إلى العالم، لأنها على حد عبارة الأرسوزي العلوي، أمّة بديئة هي أصل الشعوب السامية بتمامها ولعلّها أصل غيرها. ومن اللافت أيضاً أن يفسّر هذا الخطاب ـ عند الأرسوزي على الأقلّ ـ أفول الحضارة العربية وتراجعها بسبب الاختلاط ودخول الأعاجم فيها وسيادة الأغيار داخلها، ممّا أفسد حالها وخلق فيها أسباب تفكّكها. وليس من الغريب أن يدعو هذا المنظر للقومية إلى ضرورة الزواج من المرأة الصليبية لأنّ الزواج بين العروق المتباعدة يحقّق الهجانة المانعة من تطور الأسرة نحو إنسانية راقية (كذا)، وبالهجانة تنحدر الحياة نحو التردّي والانتكاس؛ ومثل الهجناء في التدني كمثل الأحياء في التردّي كلاهما يستحيل إلى مسخ مستكره[174]. وسمح هذا العدول في رمزيَّة النسب إلى إعلان هوية جديدة تستغرق جميع الفرقاء في سوريا، وكذلك جميع أهل اللسان العربي، ومكّن هذا من التشديد على دور سوريا في بعث الأمة العربية وتصدّرها للدفاع عنها بتمامها، فكانت بذلك رأس الشعوب العربية كلّها.

لهذا لم تحقّق الفرقة أهليتها فقط ولا مساواتها لغيرها من أهل العقائد الأخرى في البلاد السورية وحسب، وإنما أغرقت فرقتها في الأعمّ الشامل وتصدّرت قيادته وظلّت بذلك محافظة على سيادتها بالإعلان دائماً عن المخاطر

---

(174) راجع الأرسوزي، بعث الأمة العربية ورسالتها، الأمة والأسرة، ص 305 ـ 306.

التي تهدّد كيان الأمة، ومصدرها الصهيونية وإسرائيل، وكذلك الاستعمار الغربي أيّاً كان شكله.

وخلق هذا الخطاب إذن، من خلال رمزية النسب والعدول بها عن أصلها، حالة نضالية وثورية مستديمة هي الضامنة لاستمرار القيادة والسّيادة العلويتيْن في الأصل.

وعلى مشارف هذه المقالة في النسب تنبو مسألة **البطولة**، وفيها عدلت الفرقة العلوية أيضاً عن سمتها الإسلامية المقترنة بالنبوّة والإمامة (عند الشيعة خاصّة) إلى ترسيخها في العروبة دون أن تعيد بذلك رمزية البطل العربي الجاهلي. إن إحداث العلوية لصورة البطل القائد والزعيم الملهم هو إحداث من مشاغل سوريا في منتصف القرن العشرين، وهي مشاغل تبحث عن هوية جديدة تقاوم بها الاستعمار وتتعالى بها عن الطائفية، وتتزعم بها النضال العربي أمام تهديد الخطر الإسرائيلي ـ اليهودي. فبدأ البطل في صورة المنقذ للأمة والباعث لها من سبات الاستقالة والرجعيّة (حزب البعث) والملهم لها بأفكار جديدة هي بمثابة النبوّة السياسية[175]. واستطاع حافظ الأسد القائد العسكري أن يضحي **قائداً كارزمياً** وبطلاً ممتازاً ارتقى من بين كافة الرعية وارتفع عنها بخصال فذّة مزعومة وشوكة بادية.

تدلّ هذه النظرة على أن الفرقة النصيرية قد توسلت إلى المحافظة على استمرار سيادتها **بوسائط أبعد ما تكون عن الحداثة**، هي من فنّ الاستبداد الذي تسوّغه بنية تقليدية في البلاد السورية ورؤية للاجتماع لم تهزّها حيرة الاكتشافات العلمية ولا التحديات المعرفية الحقيقية ولا الأدوار الجديدة التي بشّرت بها الثورات التكنولوجية، بل بقيت حبيسة الرؤية التقليدية، **تشرّع لذاتها بفساد**

(175) هذه عبارة هشام جعيط واصفاً ميشال عفلق: هو نبي سياسي.

الغرب وضرورة التحرّر منه وتتخذ من ذلك حجة الدفاع عن العرض، لا عرض *الفرد فقط وإنما أيضاً عرض الأمة والهوية.*

لهذا كلّه ترانا نميل إلى اعتبار وعي النصيرية، وكذلك المجتمع السوري الخاضع لها، بالحداثة وعياً **آثماً ومقلوباً**. فلا يلتفت بعد ذلك إلى تلك الشعارات في المناداة بالحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية لأنها جميعاً مقيدة بتلك الرؤية العامة، لا يمكنها الانفلات منها.

أما البابية ـ البهائية فأمرها مختلف. وأوّل ما يلفت من عقيدتها أنها أسّست مبدأ تجدّد الوحي وفهم الرسالات السابقة واستغرقت حتى العقائد غير الكتابية من بوذية وهندوسية وشامانية وسائر العقائد التي صادفتها في الأمصار النائية التي أمّتها. وأحدثت من خلال ذلك كله وحيها هي وبشرت بغيره فأجرت كلمة الله نحو الخلود والتجدّد في آن.

إن هذا الموقف من الكلمة الإلهية والجرأة على التبشير «**بمن يظهره الله**» بعد بهاء الله ليدلان على حقيقتين هامتين هما من صلب التفكير الحديث وتوابع فلسفة الحداثة:

أولاهما تجديد الحقائق الإلهية بالتأويل، وحقّ الأجيال المتعاقبة في أن يكون لهم حقّ التفكير وحقّ الإضافة وحقّ التجديد.

الثانية أنه لا يمكن الحديث عن أحكام/ حقائق مطلقة تستوعب كلّ مشاغل الإنسانية على اختلاف العصر والمصر.

ولئن غلف الباب والبهاء هذه النظرة إلى الحقيقة الإلهية والكلمة الربّانية بمفهوم عام هو الإمامة ذات المنبت الشيعي فإن جوهر المسألة يعود إلى رسوخ الفكر النقدي التغيّر المعرفي والاجتماعي العام، عند كليهما وعند البهاء خاصة. ويبدو لنا أن مقالة البهاء (وهي أوضح تصريحاً) لتقيم بالفعل «**حماية كلمة الله بحقّ الإنسان**».

إن هذه النظرة هي التي سمحت باستيعاب البهائية للزرادشتية والشيعة الإسلامية والمسيحية واليهودية في إيران، وهي التي مكّنت من استيعاب الكثير

من معتنقي الهندوسية والبوذية في الهند، فعرفت في هذين المصريْن وغيرهما انتشاراً واسعاً لأنها قدّرت على **إلحاق عقيدتها بالأصول الدينية السابقة**. مع تغيير رمزية القديم وإحداث رمزية بهائية جديدة. جاء في حديث بهاء الله إلى السّيد آرثور بارسونس وزوجته (A. Parsons) يوم 6 أوت 1912 ردّاً على سؤال:

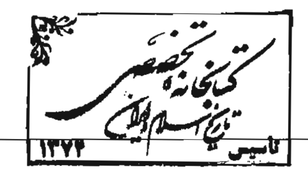
1 ـ **«هل كلّ المسيحيين بهائيون؟ هل يوجد أيّ فرق بينهما؟»**.

ـ عندما يعمل المسيحيون وفق تعاليم المسيح فإنهم يُسمّون بهائيين، لأن أصول المسيحية وديانة بهاء الله واحدة، بل إن أصول كل أبناء الله والكتب المقدّسة واحدة. وإنما الفرق بينهم في التسمية فقط. وكلّ دور هو مثيل لسابقه (..) ومع ذلك فإن الفرق بين المسيحي والبهائي هو التالي: يوجد عهد سابق مضى ويوجد الآن عهد [آخر] ولا شيء عدا ذلك لأن الأصول واحدة»[176].

وإنّما الغرض من هذه المقالة غير التقويض، بل البيان بالتأصيل والحرص على استيعاب كلّ أشكال الديانات والعقائد. وثمرة هذه الرؤية إلحاح البهاء على جوهر الإنسان وما به تتقوّم إنسانيته، وأصل ذلك التعليم والتثقيفُ ترقية لوعي الفرد بكينونته وأنّه في هذا الكون صاحب رسالة في الخير لا التدبير وأنه داعية سلام لا حامل سلاح وأنه بحاث عن الحقيقة التي نشرها الله في كلمته وأطلقها ليتدبّرها الإنسان، ويبني بها صرح الحضارة بإحكام التعاون مع بني جنسه، ونشر المحبّة والالتزام بالصدق والنزاهة والامتناع عن إيذاء الغير والوقوف حاجزاً ثابتاً أمام كل أشغال الرذائل المتدنية بالإنسانية إلى أوضع الدرجات.

في هذه الرؤية الإنسانية المؤسسة على قيم كونية تستصفي ما في الديانات من تعاليم التآخي والتسامح والإبداع تتنزّل مقالة البهائية في الاجتماع، وبها تفهم نظرتها إلى نظام الحكم، وبها تتقيّد آراؤها في التربية والتعليم والثمرة العامّة من كل هذا حرص التعاليم البهائية على إنشاء وعي في الفرد جادّ يسوّغ له تحقيق السلام أو الإسهام فيه على الأقلّ.

(176) راجع: Abdu'l Bahà, The Promulgation, p 247 - 8.



لقد سمحت هذه القيم بسيادة الفرقة الناشئة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأصبحت أعمالها المدنية والإنسانية (وكذلك السياسية) واسعة الشهرة والانتشار رغم تحفظ بعض البلاد الإسلامية.

ونظنّ أنّ قولها بالديمقراطية في استصدار القرارات بين التنظيمات البهائية ومناداتها بالمساواة بين الرجل والمرأة والدعوة إلى نشر التعليم والتربية والتقليص من الأمية ردّاً للجهل وتنظيمها للندوات الكثيرة شرحاً لمبادىء التسامح والحقوق الأساسية بين مجتمع الإنسانية. . . إن كل ذلك ليدلّ في نظرنا على أن البابية ـ البهائية قد تمثّلت الحداثة **تمثّلاً روحانيّاً عميقاً** وجعلت من فلسفتها أبلغ حامل لحقّ الإنسان وغاية الإنسانية، فكانت كلمة **الله محمية بذلك**، وكانت من ثمّ مشروعاً إنسانيّاً لا ينقضي أجله، ولا يتوقّف عهْدُهُ؛ وما دامت كلمة الله مشروعاً إنسانياً فإن حقّ الإنسان في تشكيلها وصياغتها والتشريع منها حقّ لا ينكره أحد، وعندئذ **كانت كلمة الله كلمة إنسانية بامتياز**.

* * *

الخاتمة العامة

Rien n'est survécu dans une culture, tout est vécu ou n'est pas. Une Croyance ou un rite ne sont pas la combinaison de reliquats et d'innovations hétérogènes, mais une expérience n'ayant de sens que dans sa cohésion présente".

J. Cl. Schmitt,

Religion populaire et Culture folklorique, annales, Economies, Sociétés, Civilisations, Sept. - Oct.1976, p.946.



جدليّة السّنية/الهامشية و«الديانة الشعبية»

ساعدت أبواب هذا البحث على استخلاص ثلاث نتائج هي مدخلٌ إلى فهم الفكر الإسلامي قديمه وحديثه من خلال مشغل الهامشية والسّنية:

أولاهما في إشكالية السّنية الإسلامية؛ **والثانية** في قانون نشأة الفرقة الهامشية وتطوّرها نحو السيادة والاستمرار؛ **والثالثة** في جدلية السّنية والهامشية في المجتمع العربي الإسلامي، قديمه وحديثه.

ففي إشكالية السّنية الإسلامية، بيّنا أن الحديث عن سُنية أصلية هي مجمع الدين، محطّ إجماع المسلمين، **حديث تمجيدي** وخطاب فرقي، لمنافاته للأحداث التاريخية، واستشهدنا بما يغني عن الإسْهاب والتكرار بأن السّنية الإسلامية قد تكوّنت على التّدريج خلال القرون الثلاثة الأولى من تجربة الإسلام وأسهمت في تكوينها مختلف الفرق الكبرى، باعتبارها جميعاً روافد كلام على أصل القرآن، فنشأت سنية شيعيّة إمامية ونشأت سنية سنية ونشأت سنية خارجية. ثم انسلخت بالعامل السياسي وشوكة السلطان وكذلك بالعامل الثقافي والاقتصادي، سنّيتان هما الشيعية والسنية، واتّخذت كل واحدة منهما موطناً. ومعناه أن السّنية في الأصل مشروع فرقة تطوّرت نحو الانتشار والسيادة حتى حقّقت هيمنتها واطّرادها.

وفرّقنا هنا بين السيادة والسّنية، ونبّهنا إلى انتصار الأولى بالثانية أحياناً كثيرة بسْطاً لنفوذها وتقوية لشوكتها.

والحاصل **من إشكالية السّنية أنها تأويل للقرآن** والأحاديث النبوية تأويلاً وجد صدى في اجتماع الناس وإقبالاً منهم لأنهم حقّقوا به الانتماء والاستقرار والاستمرار، بما تقتضي شروط المعاش والاجتماع والثقافة. والسّنية في النهاية ارتفاع بالمقالة من طور الفردانية إلى طور الشمول ومن مرتبة الشخصانية والعينية إلى مرتبة الرسمية، فبعد أن كانت مقالة فريق أو جمع أصبحت توهم بأنها مقالة العموم، وبعد أن كانت مقالة بعض الناس وأتقيائهم أضحت تعني العقيدة الرسمية التي اتّخذت منها الدولة تصوّراً للدين ونظاماً في الحكم على عقيدة الناس والتّشريع لهم.

أما مشكلة **أهل السنة** فتوحي بجوانب كثيرة، منها أنّها عبارة جدالية تمجيدية، وأصل الجدال فيها أنها تخالف غيرها وتحاجّ بنسبة الذات إلى السنة النبوية (الإسلامية) نسبة استغراق واستئثار. لذلك قالت الشيعة بالمقالة نفسها واستعملت الخوارج العبارة نفسها، فبدت كلمة «أهل السنة والجماعة» على مفترق العقائد؛ وليس من الغريب أن تتكوّن نواتها الأصلية من أهل الحديث والأثر، وكان فيها شيء من اعتزال فتن المسلمين، وكان كثير التصريح بالتقوى إلى حدّ مشارفة أطراف التصوّف والزهد والقول بمسؤولية الإنسان عن آثامه والدعوة العاجلة إلى تربية النفس: كذا كان الحسن البصري من عناصر النواة السّنية. فإذا ما انتصرت الحنبلية وتولّى الاعتزال أو انهزم بمقالة الأشعري واعتضدت الدولة العباسية بشوكة الفقهاء وأقبل الناس على مقالة التفويض إلى الله وإنكار الكلام... وقتها فقط انتصبت عبارة **«أهل السّنة»** عقيدة رسمية ومرجعاً واسماً لمنحى في الإسلام يختلف عن التشيّع الذي كوّن بدوره سنّيته التي انسلخ بها عن الغلوّ.

وفي هذا الغلوّ كانت إشكالية الفرقة **الهامشية وقوانين نشأتها وتطوّرها واستمرارها**. وعلى الرغم من تحليلنا لظاهرة الفرقة الهامشية فإنّنا نلاحظ في هذا السياق الختامي أن «الهامشية» قد جمعت بين مفهوم في **المكان** وآخر في **النفوذ والسّيادة**؛ فوضع المقالة الهامشية طرفي ومنزلتها من السيادة المركزية الإبعاد والاضطهاد والعصيان.

إلاّ أنها لو لم تكن **وعياً مختلفاً بفهم آخر لأصول الدين**، ونوع الأحكام لما كانت طرفية ولا مضطهدة.

وهذا «**الوعي الآخر**» معقد البنية لأنه خلاصة من ثقافة الهامشيين ونوع الاجتماع بينهم وتصوّر للنموذج الكامل وتقبّلهم للعبارة القرآنية واطّلاعهم على مرويات «أخرى» عن الرسول وعلمهم بعقلية عهد الوحي وسيرة حواريّي الرسول بها، وكذلك بأثر المتنافسين على الحكم منذ السقيفة في تشكيل الحجَّة الدينية وبلورة كيفية الاعتقاد، فكان للأصل القبليّ وتاريخ الوحي والفتوحات.. وكلّ التوابع العمرانية أثر دقيق للغاية في وعي الهامشي.. ولو لم يكن وعياً عميقاً وهامّاً **وصالحاً** لما نعت **بالغلوّ** وتجاوز الحدّ. وذاك الحدّ هو **الفاصل** بين السّنيتين السّنية والشيعية وغيرهما في فهم أصول الدين. هكذا يحقّق الوعي الآخر بفهم مختلف الانشقاق عن السّنية باعتبارها فهماً أيضاً للنصّ الإسلامي يعضده السلطان والفقيه معاضدة لإجراء المصالح العامة في مصر ما وبين جماعة ما.

إن هذه الإشكالية في مسألة الهامشية هي التي هدتنا من خلال تحليل تاريخ المسلمين في القديم والحديث إلى قوانين الظاهرة الهامشية، وهي ثلاثة:

1 - **على قدر استبداد السّيادة المركزية ونفوذ السنّية تنشأ الفرقة الهامشية** من رحم الفكر الإسلامي. وهذا الاستبداد للمركزية والسّنية معاً ليس بالاستبداد السياسي فقط وإنما هو أيضاً استبداد اقتصادي وكذلك ثقافي وفكري. وليس للفرقة الهامشية بعينها أن تنشأ وتُظْهِر عقيدة ما حتى يكون في البنية الثقافية في المصر الذي تنتمي إليه ما يخوّل ظهور تلك العقيدة؛ فلا مجال لظهور النصيرية في تونس مثلاً ولا مجال لظهور البهائية في الحجاز.. وهو ما دفعنا إلى إقرار مبدإ «**أخلاف العقائد**»؛ وهو مفهوم يحيل على تصوّرنا للثّقافة.. في جانبيها السائد الظاهر وجانبها الرقيق الثاوي. وهي كوامن العقائد المترسّبة عبر آلاف السنين والتي بقيت حيّة

لم تندثر وإن في فطرة الناس وتكوينهم الحيوي الفكري. وأسميناها بالأخلاف لأنها تنازلت عن مكان الصدارة في وقت ما وبقيت مع ذلك متصلة بالنهر الفكري/العقدي الجاري تتغذى منه على نحو مّا وتغذيه عند الحاجة. . فإذا كانت السيادة ضائقة بوضعها كانت تلك الأخلاف بمثابة **الرئة المساعدة على التنفس**، تماماً كما تكون الفرقة الهامشية أحياناً كثيرة متنفس السيادة المركزية لتجديد الخطاب الرسمي والانتصار من جديد للسّنية المركزية.

2 ـ **على قدر ضعف السّيادة المركزية وضمور نفوذ السّنية تتطوّر الفرقة الهامشية نحو السيادة** وتحققها بالفعل فتؤسس لها «وحياً آخر» وتصوّراً في النبوّات والعالميات والأخرويات وتشرّع لأتباعها أحكاماً هي سليلة تلك العقيدة وتنشىء من **ثمّ ديانة**. ونعتقد أن أهمّ تطوّر قد شهدته الفرقة الهامشية منذ النشأة حتى عهد السيادة هو التطور من إنشاء مقالة اقتطعتها اقتطاعاً من رحم الفكر الإسلامي والنص الإسلامي بتمامه إلى إحداث **ديانة** أصولها وحي آخر وكيفية اعتقاد ونظام التشريع، وإنكار لعقيدة المخالفين. ويبقى الفرق بين فرقة هامشية وأخرى فيما تريده كلّ منها وفي طريقة نشر دعوتها.

3 ـ **إن استمرار سيادة الفرقة الهامشية متعلّق بأسباب السيادة نفسها في المجتمع الذي تنتمي إليه الفرقة**. ففي حال النصيرية لا يزال الاستمرار بالاستبداد والمؤسسة العسكرية. وفي حال البهائية لا يزال استمرارها بالقيم الكونية وبث الفكر الإنساني بثاً قائماً على روحانية دينية عميقة. ولا يتوهّم أن اجتماعنا المعاصر سيخوّل استمرار السيادة بالاستبداد إلى ما لا حدّ له. . وظنّنا أن الأصل الثابت في هذا الاستمرار **إنما هو أخذ الفرقة السائدة بأسباب الحداثة والانخراط في الرؤية العقلانية للعالم والوجود والتاريخ. .**
وظنّنا أيضاً أن النصيرية **لن تتمكّن من مواصلة الاستمرار والسيادة بالاستبداد في حين نرى نجاح البهائيين مذهلاً من خلال الإحصائيات**

لإلحاحها على القيم الكونية وجوهر الإنسانية والتعالي عن العوائق المانعة من تحقيق المساواة والعدالة وحرية الفكر الإنساني.

تطرح هذه القوانين في النشأة والسيادة والاستمرار **جدلية السّنية والهامشية**. وهي جدليّة الأدوار التي تنهض بها كل واحدة منهما. فقد قلنا إن السنية هي الفهم المركزي للنص الإسلامي، وهو فهم كرّسته نواة راسخة من الفقهاء ومراجع التقليد. في حين تبدو الهامشية الوعي المختلف بالنص الإسلامي، وهو فهم مباين لما جرى وظهر في أصول الدين في الوحي والإماميات والنبوّات وخلق العالم والمعاد. وبذلك تؤسس الفرقة ديانة أخرى مشتقة لا محالة من الإسلام.

ويبدو لنا بالإضافة إلى هذا أن النصيرية والبابية والبهائية قد أنشأت ديانتها على التدريج بمحاورة طريفة للنص القرآني والمرويات عن الرسول، فقد أبانت كل واحدة منها في الأول **أنها الإسلام** الحق (كذا) وعرضت بغرض الاحتجاج تفسيراً مفصّلاً (لا نعرفه كلّه لتكتم الفرق) للآيات القرآنية، فكان أسّ إنشاء الديانة تفسيراً للنص القرآني. كذلك بدت لنا العقائد في كتاب الهفت الشريف وفي كتاب الصراط وفي مناظرة النشابي.. المصنّفات النصيرية؛ وأيضاً في «قيوم الأسماء» وحتى في «البيان» و«الإيقان» و«الأقدس»، المصنّفات البابية والبهائية.

ثمّ تطوّرت الفرقة من أصل التفسير إلى الإقرار بأن القرآن ليس الذي بأيدي المسلمين لأنهم **حرّفوه وأسقطوا منه سوراً** وجهلوا في تأويله؛ وادّعت النصيرية سُوَراً أخرى ووحياً آخر ذا نواة قرآنية، وطفقت تضع أعيادها ورسومها وربّما سائر أحكامها الشرعية وضعاً جديداً.

أما البهائية فإنها أعلنت عن وحيها الأخص وديانتها الجديدة باعتبارها ديانة كونية تشتمل على كل الديانات القديمة الكتابية وغيرها وتبشّر **«بمن يظهره الله»** بعد ألف سنة على الأقل.

والمشهود من تاريخ هذه الفرق الهامشية في علاقتها بالبيئة والسيادة

المركزية معاً أنها علاقة **ارتدادية مستمرة حسب مقتضى الحال. فلا شكّ عندنا في أنّ غلوّ النصيرية في عليّ لا يختلف كثيراً عن غلوّ الشيعة الإمامية فيه حتى القرن الحالي، وفي باب معجزات الأئمة** من كتب الأخبار الإمامية شواهد كثيرة إلى حدّ الإثارة. وإنما الاختلاف الأساسي هو القول عند النصيرية بأن **علياً هو المعنى/الله**. ولولا هذه المقالة القاطعة لما كان للنصيرية أيّ نبوّ عن السّنية الشيعية.

ولا شك أيضاً في أن قولها ببابية ابن نصير قد أربكت السنية الشيعية لأسباب سياسية ـ دينية عمادها المرجع بعد الإمام المستتر.

ولا شكّ أخيراً في أن الباب الشيرازي قد طوّر مقالة المهدوية الشيعية ولولا أن وجد في تيار **الشيخية والتصوّف الشيعي الإيراني** ما ساعد على ظهور مقالته ما كان ليجرؤ عليها. إلاّ أنه مال في سجنه بماه كو إلى الإعلان عن نسخ الشريعة الإسلامية والقول بوحيه إعلاناً عن **انسلاخه** عن السّنية والمركزية اللتين اضطهدتاه.

ولمّا أدرك البهاء **أن السنية الشيعية والإسلامية** لم تعد قادرة على مجابهة الهيمنة الفكرية الغربية ولم يعد بإمكان الشعوب إغفال القيم الإنسانية الحاملة لتصوّر جديد للعالم ووظائف الإنسان ومعنى جديد لوجوده.. وأن لذلك كله توابع في الاقتصاد وسائر دعائم الاجتماع.. لمّا أدرك ذلك كلّه انسلخ عنها بإعلان وحي جديد مشتقّ من المهدوية الشيعية؛ وقصد إلى عرض مقالاته في تعميم السلام والمساواة وإقرار معادلة بين **القيم الجوهرية في الدين والقيم الجوهرية** في الإنسان؛ وسابق الحداثة الأوروباوية بروحانية عميقة وشاملة لكلّ الديانات نبذاً للتعصب والافتراق وإعلاناً مرّة أخرى عن **«حفظ حق الله بحق الإنسان»**. وبهذا نافس السّنية ونفذ إلى الرؤية الحديثة في الإنسان والعالم.

ولم تتورّع النصيرية من ناحيتها عن استيعاب السّنية في سوريا، وإن ظاهراً، فحافظت على رمزية العلماء وأبطلت «نظام» الطائفية وأعلنت مبدأ جديداً عبارته القومية، واحتلت على التدريج ـ رسميّاً ـ موضع السّنية واتّخذت

من المركزية السائدة آلة لها. وانهزمت السّنية ولبست ـ لتحيي ـ ثوب الظاهر المركزي؛ بل إنها أعلنت على لسان فقهائها إسلام العلويين تكفيراً عن فتوى ابن تيمية وغيره في الفرقة.

إن هذه الحالات تحرج بسؤال التعاور على السنية الظاهرة: **إلى أي حد تصبح السنية هامشية والهامشية سنية؟** إن جوابنا هو الإقرار بإمكانه، إلى حين صدور بحوث أخرى يضطلع بها غيرنا.

ولا مناص للباحث مع ذلك من مجابهة سؤال عسير آخر هو: هل الديانة الهامشية «ديانة شعبية»؟

ينبني هذا السؤال على مسلّمة نحن واعون بها هي اعتبار النصيرية ديانة وكذلك البابية والبهائية. وليس في هاتين العقيدتين الأخيرتيْن ما يحرج لأنهما تصرّحان دائماً بأنّهما ديانتان، وعلى الباحث أن يحترم رأيهما دون إغفال لنقد الظاهرة والقطع برأيه فيها. ولكنّ المحرج فعلاً أن النصيرية لا تستعمل صراحة هذا المصطلح «ديانة» في نعت نفسها، وإذا وجدناه أحياناً في بعض الأبيات عند الخصيبي فيعني فقط «**المذهب**».

ويمكن أن نقرّ مع هذا أن العقائد الثلاث هي بالفعل ديانات حليلة التشيع انفصلت عنه بتأسيس منظومة (Système) أركانها ما به تتكوّن كل ديانة من الأصول، وجماعها الوحي والنبوّات/ الإماميات والعالميات والأخرويات. فلكلّ منها تصوّر لمعبود، وإن اشتركت جميعاً في التوحيد واستغراق الديانات السابقة لها؛ ولكل منها وحيٌ وسور، منها ما صرّح بمعارضة للقرآن وتفوق عليه (مثل الباب الشيرازي) ومنها ما استحوذ على نواة قرآنية للتأسيس عليها إن بالإضافة في العبارة أو بالتأويل؛ وطبيعي أن يحدث من هذا «**الوحي الآخر**» تشريع جديد هو مزيج من تصور العالم والمعاد في نفس الوقت. وقد زادت هذه العقائد في الاستقلال عن الإسلام وتأسيس ديانة من خلال العبادات التي يؤديها أتباعها والأحكام الاجتماعية التي يتقيّدون بها، فأضحت هذه الجماعات قادرة لا فقط على التميّز بهوية دينية ـ اجتماعية خاصّة بل إنها توسّلت بأسباب السيادة،

فكانت صاحبة نفوذ وانتشار متى أرادت الدعوة، وحدث أحياناً أن استأثرت بقيادة غيرها.

والمهمّ في نظرنا أن **جوهر الافتراق** هو النزوع عند مجموعة من أهل ديانة عن الأصول المؤسسة لتلك الديانة والسعي على التدريج إلى التطوّر من الاختلاف في مقالة إلى إحداث ديانة.

ويدلّ هذا في نظرنا على غنى الظاهرة الدينية في تلبّسها بالظاهرة الاجتماعية واضطلاعها بمجمل آمال الناس وقدرتها على التلوّن بمشاغلهم والتكيّف مع آرائهم، يصوغونها على مثال غاية تحقق لهم سيادة ونجاة، هما معاً مرجع وجودهم ومعناه.

إن هذا التلبّس للظاهرة الدينية الهامشية خاصة بأعمال الناس ومتصوّرات بعضهم ييسّر لنا اعتبارها ديانة شعبية بالمعنى الأول للكلمة، ويشمل ثلاثة مظاهر على الأقل:

1 - أنها ديانة **جارية بين عموم** الناس دون القطع بعموم الانتشار، وهي من ثمّ شديدة الرسوخ في الاجتماع، غير مقطوعة عن سيرة الأتباع ومختلف قيمهم.

2 - أنها **ديانة مختلفة** عن الديانة الرسمية السائدة ومعارضة لها.

3 - أنها الديانة الشعبية «**الساذجة**» في مقابل الديانة الرسمية «**العالمة**»[(1)].

ويهمّنا أن نرى هذه الجوانب الثلاثة في النصيرية والبابية والبهائية، فكلّها راسخ في اجتماع الأتباع عميق التلبس بأبواب العبادات والمناكح وسائر ما يتقوّم به اجتماع الفرقة كما سبق. بل إن كل فرقة من هذه الفرق الثلاث قد استخلصت نموذج الفرد الكامل وجعلت منه أساس قيمها؛ يتضح ذلك في الأدبيات النصيرية القديمة والحديثة وكذلك في كتب الباب والبهاء على حد سواء.

(1) Isambert, Le sens du Sacré. Fête et Religion populaire, Paris, les Editions de Minuit, 1982. pp.21 - 39.

وهذه الديانات الثلاث **معارضة للإسلام** في سنّيتيْه الرسميتيْن الشيعية الإمامية والسنية. ولئن بدت لنا هذه المعارضة صريحة في مقالات النصيرية والعلويين المحدثة فإن أمر البابية والبهائية ليس بالمختلف. وتتجلّى المعارضة للسنية الإسلامية وللإسلام من بعد في إعلان الباب الشيرازي لنسخه للشريعة الإسلامية وإعلان البهاء لنسخه للديانات جميعاً بما فيها الإسلام إيماناً منه بأن البهائية هي الديانة الجامعة والديانة الحديثة الكونية الملبّية فعلاً لمقتضيات الشؤون الحديثة.

ويعتبر بعض الباحثين أن هذه الديانات الثلاث قامت في الأصل على **«السذاجة»**، فالنصيرية تكاد تكون تشيّعاً **رعوياً بسيطاً** وفيها من العقائد الوثنية ما يناسب عقلية أتباعها، وهي في مقابل الديانة الإسلامية الشيعية الإمامية **«العالمة»** أقرب إلى السذاجة لغلبة النزعة الميثية على فكرها وانتشار الفطرية في اعتقاداتها، وإن لم يخل التشيّع الإمامي من ذلك.

وليس أمر البابية بمختلف، فالمشهور بين أتباعها أنه لا يوجد عالم بمعارف الشيعة واحد يضاهي مراجع التقليد في القرن 19م، ولم تعرف البهائية تنظيراً عميقاً وهيكلة لعقائدها هيكلة محكمة إلاّ لاحقاً في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا، حيث انكبّ الأتباع بهدي من التيارات الفكرية والفلسفية المعاصرة على التأمّل في أصول المقالات البهائية واشتقاق نظرية متكاملة هي جوهر الديانة الجديدة.

يصحّ إذن اعتبار هذه الديانات الثلاث **«شعبية»**، وإن كان المصطلح يعني في الأصل تمثل عموم الناس للكاثوليكية مقابل تمثل الكنيسة لها[2]، إلا أن هذه الظاهرة تطرح ثلاث قضايا هامة للغاية في دراسة الديانة الهامشية من ناحية

(2) راجع: Nicole Périn, "La Religion Populaire: Mythe et Réalités. L'Exemple du Diocèse de REIMS sous l'Ancien Regime". in, La Religion populaire. Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris. N 576 du 17 au 19 octobre 1977, Paris 1979, p 221.

وكذلك الظاهرة الدينية برمَّتها من ناحية أخرى.

1 ـ ما هي توابع الانسلاخ عن الديانة الرسمية إلى حدّ تأسيس مرجعية جديدة، إليها يستند تصوّر مختلف للمعبود والعبد معاً؟

2 ـ ما هي توابع **النزعة الاحتجاجية** في الديانة الشعبية الهامشية أولاً فالسائدة متى أمكن ثانياً؟

3 ـ إلى أيّ حد يمكن للديانة الشعبية أن تحدث **تأويلاً مهمّاً** للنصّ التأسيسي في الديانة الرسمية «العالمة»، **وتبقي مع ذلك على رقيق الوسائط الرابطة به؟**

ليس من الهيّن أن نجيب عن هذه الأسئلة بما يغني، وأملنا في بحوث غيرنا من المهتمّين بالفكر الإسلامي شديد، ولهفتنا إلى نتائجهم عظيمة، ونكتفي في هذا المقام بتقديم مشروع رأي لعل فيه شيئاً من الصواب ينفع في وضع فرضيات بحث.

فظنّنا في **توابع الانسلاخ عن الديانة الرسمية** وتأسيس مرجعية جديدة أن الفرقة الهامشية «تصنع» من الثقافة الشفوية وأخلاف العقائد «وحْياً آخر» به تطور مسألتيْن هامتيْن: ختم النبوّة ونهاية العالم؛ وتزيد في استقراب المعبود واستئناس المقدّس، فتضحي «الكلمة» الإلهية ظاهرة في محل ومنتصبة في حيّز ومشهودة في اليوم والليل، وحتى في الدمعة الجارية. وبهذا تحدث الديانة الشعبية ظاهرة التجسّد العام، ويصبح المؤمن شيئاً من الظهور الإلهي وآية دالة عليه. وبذا يصبح الوحي هو التاريخ الذي تكتبه جماعة مع الله[3].

وظنّنا في توابع **النزعة الاحتجاجية** أنها مرتبطة بكون المؤمن محلاًّ لله

---

(3) هو عكس مقالة كلود جيفري (Claude Geffré) "La Révélation, c'est d'abord l'histoire que Dieu écrit avec un peuple. avant d'être la parole prophétique de Dieu". Judaîsme, Christianisme, Islam, Sènanque 11 - 13 Nov, 1977; Paris 1979, p.10.

وكلمته، وعندئذ اكتسب استقلالاً عند المخالف وأصبح يرى ذاته بقية الدين وبقية الله أصلاً في مجتمع مُعادٍ. وبذا أصبح الاحتجاج نضالاً من أجل الله وجهاداً حقيقياً. وهذا هو وضع النّبوات الجديدة بعينه، ومعنى كل رسالة حادثة. هكذا يستقطع المؤمن الهامشي في صلب الديانة الشعبية مفهوماً جديداً لنفسه هو مفهوم **الغربة والفذاذة** معاً، ويصبح من ثم مؤهلاً للبطولة.

إلا أن هذه الفذاذة وهذه الغرابة لا تقومان في الأصل **إلا بشرعية السابق**، وعبارتها تأويل للديانة الرسمية على نحو يتمّ به استيعاب النص الديني السابق والنزوع به إلى دلالة أخرى، وعندئذ تهمش المرجعية الرسمية وتلغى مصداقيتها. وقد يؤدي هذا التأويل إلى الاتّهام **بالإنقاص أو التحريف أو إلى إحداث نصّ جديد على نواة السابق**، وذلك حسب مقتضى شروط السيادة وانتشار الدعوة بين الأتباع. وكل هذا صريح في علاقة النصيرية وكذلك البابية والبهائية بالتراث الشيعي والمرويات عن الأئمة.

لعلّ الخلاصة من هذا كلّه أن **الديانة الشعبية قادرة على تشكيل رمزية جديدة من داخل النص الرسميّ**.

لهذا ترانا نعتقد أن الديانة الشعبية تؤدي وظيفتيْن أولاهما أنّها **رئة السنية الإسلامية** تتنفّس بها عن الحاجة إلى تجديد خطابها أو لإحكام التوعية به عند فتور الناس في الشهادة به والمنافحة دونه وعند الخطر.

والثانية أنها مشروع التجديد في الفكر الإسلامي، في مثالنا المدروس وفي الفكر الديني عامّة، لأنها النظرة المخالفة والنقادة للسائد السنّيّ؛ وهي من ثمّ مدخل إلى الإبداع مهما كان محدوداً.

إن هذا الرأي يغرينا في الختام بالبحث في **التداول السّني/ الهامشي وتعاور الوظائف**. واللافت في أمثلة النصيرية والبابية والبهائية أنها قد أُلجئت إلى تأسيس نصّ مقدّس وإحداث وحي إعلاناً لسيادتها ومقاومة للسنّية. ومعناه أنها عارضت القرآن بنصوص ظنّتها من جنسه زادتنا طمعاً في أن يهتم به غيرنا عسى أن يكون لنا خلف أفضل منّا، نتعلّم منه حكمة غابت عنّا، ونحن له مدينون.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

1 ـ النصوص النصيرية المخطوطة

- **الجسري**، علي بن عيسى (ت. 340هـ؟/ 951؟م).

* **مسائل أملاها على أبي عبد الله هارون صايغ**. مخطوطة باريس، عربي 1450، ورقة 176ب/ 179أ.

- **الجلّي**، أبو الحسن محمد بن علي (ت. 384هـ/ 944م).

* **رسالة في باطن الصلاة**. ذكر أبوابها ضيائي في «المصادر العلوية» ط1. بيروت، 199، ص 95.

- **الجعفي**، المفضل بن عمر (ت. 180هـ/ 796م).

* **كتاب الأسوس**، مخطوطة باريس. عربي 1449 ورقة 1أ ـ 79أ.

* **كتاب الصّراط، مخطوطة باريس**. عربي 1449 ورقة 86أ ـ 182أ. تحقيق المنصف ابن عبد الجليل، منشورات دار المدار الإسلامي، بيروت.

- **الحرّاني**، حمزة بن شعبة (ت. أواسط 5هـ/ 11؟م).

* **كتاب حجة العارف. باب الصفة والموصوف**. مخطوطة باريس. عربي 1450 ورقة 51ب/ 53أ.

- **الحرّاني**، محمد بن شعبة (ت.ق5هـ/ 11م)

* **كتاب الأصيفر**، مخطوطة باريس. عربي 1450 ورقة 2أ ـ 37ب.

- **الخصيبي**، (ت. 346هـ/ 957م؟).

* **ديوان الشامي**، مخطوطة مانشستر. عربي MS 452 ورقة1أ ـ 83ب.

* **رسالة التوحيد**، مخطوطة باريس. عربي 1450 ورقة 42أ ـ 48ب.

* **ديوان الغريب**، مخطوطة مانشستر. عربي MS 452 ورقة 84أ ـ 122ب.

* **الهداية الكبرى**، مخطوطة آية الله مرعشي نجفي ـ قم عدد 2973، ورقة 1 ـ 132ب.

* مسائل رواها أبو عبد الله بن هارون الصائغ، مخطوطة باريس. عربي 1450 ورقة 48ب ـ 51ب.

- **الديلمي**، شهاب الدين بختيار ابن أب منصور رأس باش الأعجم، (ت. 385هـ/ 996م).

* **مخمس**. مخطوطة مانشستر عربي MS 452 [D] . ورقة 191أ ـ 214أ.

- **الصويري**، علاء الدين منصور (ت. ق 8هـ/ ق14م).

* **أرجوزة**. مخطوطة مانشستر. عربي MS 452 [E]، ورقة 216أ ـ 250أ.

* مرثيّة. خمّسها موسى بن حسن. مخطوطة باريس، عربي 1450، ورقة 167ب ـ 173ب.

- **العاني**، محمد بن الحسن المنتجب (ت. 7هـ/ 13م).

* **ديوان المنتجب**. مخطوطة مانشستر. عربي MS 452 [C] . ورقة 123أ ـ 190ب.

- **مجهول**،

* رسالة البيان لأهل العقول والأفهام ومن طلب الهدى إلى معرفة الرحمان. مخطوطة باريس. عربي 1450، ورقة 53أ ـ 63ب.

* شرح الإمام وما يجب عليه. مخطوطة باريس. عربي 1450. ورقة 55أ ـ 158أ. ص ص 85 - 114.

- **النشابي**، يوسف بن العجوز (ت. 7هـ/ 13م).

* مناظرة الشيخ يوسف بن العجوز الحلبي المعروف بالنشابي. مخطوطة باريس. عربي 1450. ورقة 67ب ـ 155أ.

2 ـ النصوص النصيرية المطبوعة

- **الجعفي**، المفضّل بن عمر (ت. 180هـ/ 796م؟).

* **كتاب الإهليلجة**. ضمن بحار الأنوار للمجلسي. ط3، بيروت. 1403هـ/ 1993،

ج3، ص ص 152 ـ 198. كذلك: حلب. المطبعة العلمية. 1346هـ/ 1928م.

* **توحيد المفضّل**. ضمن بحار الأنوار للمجلسي. ط3. بيروت. 1403هـ/ 1993، ج3، ص ص 57 ـ 151.

* **كتاب الهفت والأظلة**. تحقيق عارف تامر والأب عبده خليفة. ط1. بيروت. المطبعة الكاتوليكية 1960. ط2. 1969: كتاب الهفت الشريف، تحقيق مصطفى غالب، ط1. بيروت، دار الأندلس 1964م/ (1384هـ).

- **الحوراني**، حمزة بن علي (ت.ق 5هـ/ 11م).

* **إثبات الصانع**، في إثبات الحجة على من دفع ذلك وأبطله. منشور ضمن الآثار التي تضمنتها «في سبيل المجد» لعبد الحميد الحاج معلّى. ط1. بيونس ايرس، آب 1934 ص ص 165 ـ 168.

- **الخصيبي**، الحسن بن حمدان (ت. 340هـ/ 957م).

* **الترنيمات**. ضمن الباكورة السليمانية في أسرار الديانة النصيرية لسليمان الأذني، بيروت. 1986 ص ص 51 ـ 52.

* كتاب الدستور وهو كتاب المجموع في الباكورة السليمانية، بيروت. 1863، ص ص 7 ـ 34.

- **السنجاري**، حسن بن المكزون (ت. 638هـ/ 1240م).

* **الديوان**. حقَّقه أسعد أحمد علي ضمن أطروحته «معرفة الله والمكزون السنجاري» بيروت 1981 ج2. ص ص 11 ـ 255.

* **رسالة تزكية النفس في معرفة العبادات** نشر منها الفاتحة والمقدمة والباب الأول في باطن العبادة وأقسامها والباب الثاني في بواطن الإسلام وأقسامه، ومستقر الإيمان ومستودعه والباب السابع في معرفة باطن الجهاد. في أسعد أحمد علي «معرفة الله والمكزون السنجاري» ج2، ص ص 263 ـ 304.

- **الطبراني**، أبو سعيد ميمون بن قاسم (ت. 420هـ/ 1034م).

* **كتاب سبيل راحة الأرواح** ودليل السرور والأفراح إلى فالق الإصباح المعروف بمجموع الأعياد. حققه شتروطمان في مجلة الإسلام 27 (1943 ـ 1946) ص ص 3 ـ 272.

- **الطوسي**، الشيخ إبراهيم (ت. 750هـ/ 1349م).

* **عينيّة ونونية**. في الباكورة السليمانية، ص 31؛ 65 ـ 66.

- **العاني**، الشيخ الأجرود (ت. 836هـ/ 1432م).

* قصيدة من لون الزجل. نشرها ـ ك. هويار في La poésie Religieuse des Nosaïris . في المجلة الآسيوية (J.A) السلسلة السابعة. الجزء XIV (1879) ص 255 ـ 257.

* **عقائد النصيرية**، حققها شتروطمان في:
Morgenländische Geheinsekten in Aberdländischer Forschung und die Handschrift Kiel. Arab 19. Berlin 1953, pp. 47 - 59.

- **الشيخ قرفيص**، عماد الدين أبو الحسن أحمد بن جابر ابن جبلة بن أبي يعلى العريض العسّاني (ت. 803هـ/ 1400م).

* **الوصية**. ضمن في سبيل المجد للحاج معلى، ص ص 179 ـ 180.

- **مجهول**.

* **مسائل**. حققها ونشرها ر. شتروطمان ق Oriens XII (31 ـ 12 ـ 1959) عدد 21.

3 ـ مصنّفات العلويين

- **إبراهيم**، محمد عبد الرحمان (ت. 1318هـ/ 1900م).

* **رسالة فطرة المنصان** (؟) ونزهة القلب والعيان في إيضاح مسائل الشيخ الأجل والكهف الأظل محمد عبد الرحمن إبراهيم. لخّصها مصطفى غالب في مقدمة الكتاب الهفت الشريف. بيروت. دار الأندلس 1963، ص ص 23 ـ 29.

- **الأذني**، سليمان (ت. 1283هـ/ 1866م).

* **الباكورة السليمانية** في كشف أسرار الديانة النصيرية. بيروت [1280هـ/ 1863م].

- **الأرسوزي**، زكي (ت. 1388هـ/ 1968م).

* **العبقرية العربية في لسانها**. دمشق، دار اليقظة بسورية 1943 [دمشق].

* **الجمهورية المثلى**، ط1. دار اليقظة العربية، 1965م [1385هـ].

* **مشاكلنا القومية وموقف الأحزاب منها**. ط1. دمشق. دار اليقظة العربية، 1378هـ/ 1958م.

* **العبقرية العربية في لسانها**، دمشق، دار اليقظة بسورية (دمشق). 1943م/ [1363هـ].

* **بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم**. ط1. دمشق. دار اليقظة العربية. 1954م/ [1374هـ].

* **الأمة العربية، ماهيتها، رسالتها، مشاكلها**. ط1. [دمشق]. دار اليقظة العربية

1958م/ [1378هـ].

- **تفاحة**، أحمد زكي.

* **الإسلام عقيدة وشريعة**. بيروت. القاهرة، 1983م/[1403هـ].

* **أصل العلويين وعقيدتهم**. ط1 النجف. المطبعة العلمية، 1957م/[1377هـ].

* **المرأة والإسلام**. ط1. بيروت. 1979م؛ ط2. بيروت. دار الكتاب اللبناني، 1983م/ [1403هـ].

- **الحاج معلّى**، عبد الحميد عبد الوهاب.

* **في سبيل المجد**، ط1. بونيوس ايريس (الأرجنتين) في آب 1934م/ [1353هـ].

- **الحاج معلى**، عبد الكريم سعيد (ت. 1352هـ/ 1933م).

* **[في مدح القمر]**، ضمن في سبيل المجد، ص 195 ـ 6.

- **حسن**، أحمد علي.

* **المسلمون العلويون في مواجهة التجنّي**. ط1 بيروت. الدار العالمية للطباعة 1405هـ/ 1985م.

- **الحسن، يعقوب**، (ت. 1348هـ/ 1929م).

* **[قصيدة في مدح النبي]** ضمن في سبيل المجد، ص 192 ـ 3.

* **[قصيدة في الحثّ على الزهد والتقوى]** ضمن هاشم عثمان، العلويون بين الأسطورة والحقيقة. ص 224.

- **الحمين**، حسين الأحمد (ت. 1295هـ/ 1878م).

* **فلسفة الروح**. **ضمن في سبيل المجد**، للحاج معلى، بيونس أيرس. ص ص 180 ـ 183.

- **حيدر**، الشيخ أحمد.

* **[شعر في معرفة الله والهبطة]** ضمن: **هاشم عثمان**، العلويون بين الأسطورة والحقيقة، ص ص 221 ـ 223.

- **خطيب**، الشيخ يوسف (ت. ق 12هـ/ 18م).

* **[نونية في مدح القمر]** ضمن: الباكورة السليمانية، ص 75 ـ 76.

- **الخير**، عبد الرحمن.

* **يقظة العلويين**. مقال نشر في مجلة «النهضة»، الأعداد (كانون 2، 1937)؛ 4

(شباط، 1937م)، 5 (آذار 1937)؛ ونشر أيضاً في هاشم عثمان، ص ص 173 ـ 191.

* **نقد وتقريظ**. مقدمة لكتاب «تاريخ العلويين» لمحمد أمين غالب الطويل. بيروت. دار الأندلس [1966م؟/ 1386هـ؟] ص ص 5 ـ 64.

- **الخير**، محمد حمدان (ت. 1395هـ/ 1978م).

* **[قصيدة في مدح التوحيد وحبّ آل البيت]** ضمن: هاشم عثمان. العلويون بين الأسطورة والحقيقة، ص ص 215 ـ 216.

- **سعود**، الشيخ عبد اللطيف (ت. 1354هـ/ 1935م).

* **[قصيدة في الحثّ على إخلاص العبادة والردّ على الملحدة]** ضمن: هاشم عثمان، العلويون بين الأسطورة والحقيقة، ص 213.

- **سعود**، الشيخ عيسى.

* **ما أغفله التاريخ. . العلويون أو النصيرية**، سلسلة من المقالات نشرت في مجلة «الأماني»، الأعداد 2 (تشرين 2، 1930)؛ 3 (كانون 1، 1930) 6 (آذار 1931)؛ 7 (نيسان 1931)؛ 8 (أيار 1931). ونشرت أيضاً في هاشم عثمان ص ص 156 ـ 173.

- **صارم**، الشيخ (ت. ق 12هـ/ 18م).

* **[قصيدة في مدح القمر]** ضمن الباكورة السليمانية، ص ص 66 ـ 68.

- **الطويل**، محمد أمين غالب (ت. 1351هـ/ 1932م).

* **تاريخ العلويين**. ط1. اللاذقية، مطبعة الترقي 1924م/ [1343هـ].

- **عبد اللطيف**، إبراهيم (ت. 1333هـ/ 1914م).

* **[قصيدة في العين والمعاد]** ضمن في سبيل المجد، ص 185.

- **عثمان**، هاشم

* **العلويون بين الأسطورة والحقيقة**. ط1. بيروت؛ ط2، بيروت 1980؛ ط3 بيروت 1985م/ [1405هـ].

- **العلوي**، علي عزيز إبراهيم.

* **العلويون فدائيو الشيعة المجهولون**. ط1. [النجف] 1392هـ/ 1972م.

* **عقائد النصيرية**، تحقيق أنور ياسين. نشرها بعنوان. **تعليم الدين العلوي**. لبنان، دار لأجل المعرفة، ديار عقل، سلسلة «الأديان السرية». عدد 6.

- **الغيبي**، الشيخ أبو ترخان البنا (ت. 1120هـ/ 1708م).

* **شعر في السماء والمعراج**. ضمن الباكورة السليمانية، ص 9؛ 31.

- **كلاوز**، محمد بن يونس (ت. بعد 1011هـ/ بعد 1602م).

* **[شعر في الهبطة والقمر]** ضمن الباكورة السليمانية، ص 62 ـ 64؛ 68 ـ 69؛ 71 ـ 72.

- **مجموعة من رجال الدين العلويين**، (ت. 1392هـ/ 1972م).

* **العلويون شيعة أهل البيت**. بيان عن عقيدة العلويين. بيروت. دار الصادق [1392هـ/ 1972م؟].

- **النصيري**، محمود بعمرة ابن الحسين (ت. ق 13هـ/ 19م؟).

* **رسالة**. تحقيق ر. شتروطمان في Esoterische sonderthemen Bei Den Nusairi. Berlin, 1978.

- **النميلي**، الشيخ خليل بن معروف (ت. ق 12هـ/ ق18م).

* **[شعر في التضرّع ومدح السيّدة زينب]** ضمن هاشم، الباكورة السليمانية، ص 73 ـ 75.

- **ياسين**، الشيخ محمد (ت. 1396هـ/ 1976م).

* **[قصيدة في مدح الأئمة والتضرع إلى الله]**، ضمن هاشم عثمان، العلويون بين الأسطورة والحقيقة ص 217 ـ 220.

* **[العلويون شيعيون]**. مقال في مجلة «النهضة». عدد خاص عن العلويين، عدد 8 (تموز 1938م). ونشر أيضاً في هاشم عثمان، ص ص 191 ـ 210.

4 ـ النصوص البابية

أ ـ المخطوطة

- **الباب**، سيد علي محمد الشيرازي. (ت. 1267هـ/ 1850م).

* **قيوم الأسماء**. مخطوطة باريس. عربي 5780.

* **الصحيفة المخزونة**. مخطوطة قُمْ عدد 625.

ب ـ المطبوعة

- **الباب**، سيد علي محمد الشيرازي.

* **كتاب مستطاب بيان عربي**. ضمن الحسني. البابيون والبهائيون في حاضرهم

وماضيهم. ط1. صيدا ـ بيروت. 1376هـ/ 1957م. ص ص 81 ـ 107.

* **منتخبات آيات آز آثار حضرة نقطة أولى عز اسمه الأعلى.** [طهران]، مؤسسة ملّي مطبوعات أمري. 134 بديع/ [1977م].

-Nicholas, A.L.M.
Le Beyàn Persan, Paris 1911.

5 ـ النصوص البهائية وقد رتبناها حسب تدرّج المرجعية الدينية عند الفرقة.

أ ـ المخطوطة

- **بهاء الله**، ميرزا حسين علي (ت. 1309هـ/ 1892م).

* **ألواح بهاء.** مخطوطة قُمْ عدد 3640.

* **ألواح بهاء.** مخطوطة قُمْ عدد 4122.

ب ـ المطبوعة

- **بهاء الله**، ميرزا حسين علي.

* **كتاب الإيقان.** عُرّب وطبع بإجازة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين بالقطر المصري. سنة 90 بهائية/ 1352هـ/ 1934م؛ طبعة جديدة بإجازة المحفل المركزي للبهائيين بشمال غرب أفريقيا [د. ت].

* **كتاب الأقدس.** منشور ضمن عبد الرزاق الحسني، البابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم. ط1. صيدا ـ بيروت 1376هـ/ 1957م، ص ص 108 ـ 130. وكذلك: تحقيق أ. ج. تومانسكي ضمن:

A.G. Toumansky, Kitàb Akdess, "Le Livre le plus Saint" des Babys modernes. Texte, Traduction, introduction et appendices. in Académie des sciences. St Petersbourg. Classe des sciences Historico - philologiques; VIIIème Série, Tome III (1899) pp. 1-29.

* **أين مجموعة مطبوعة ألواح مباركة.** القاهرة. 1338هـ/ 1920م.

* نبذة من تعاليم حضرة بهاء الله وتليها ترجمتها العربية مشتملة على ترجمة أربعة ألواح، أولها من صفحة 76 إلى صفحة 107 ترجمة الإشراقات، وثانيها من صفحة 109 إلى صفحة 118 ترجمة البشارات، وثالثها من صفحة 119 إلى صفحة 147 ترجمة الكلمات الفردوسية، ورابعها من صفحة 148 إلى الآخر ترجمة الطرازات. ترجمة فرج الله زكي. القاهرة 1343هـ/ [1924م].

* **أدعية حضرة محبوب.** طبع بمصر 1339هـ. [1920م].

* **آثار قلم أعلى.** الجزء الثاني، [د.م.] [د. ت].

- **عبد البهاء**، عباس أفندي (ت. 1340هـ/ 1921م).

* **خطب عبد البهاء في أوروبا وأمريكا**. طبعت بمعرفة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين بشمال أفريقيا ـ أديس أبابا، الحبشة. [د. ت].

* **مقالة سائح في البابية والبهائية**. تعريب محمد حسين بيجاره. [القاهرة]، مطبعة السعادة، 1341هـ/ 1921م.

* **مفاوضات عبد البهاء. «محادثة على مائدة الغذاء»**. عرّب عن الفارسية بمعرفة لجنة الترجمة والنشر البهائية. ط1، بإجازة المحفل الروحاني البهائي المركزي بمصر، سنة 85 بهائية/ 1928م/ [1347هـ].

- **بيت العدل الأعظم**.

* **السلام العالمي وغدٌ حقٌ**. ترجمة البيان الصادر عن بيت العدل الأعظم، والموجّه لشعوب العالم. أكتوبر 1985م/ [1405هـ].

- **المحفل الروحاني المركزي للبهائيين في الحبشة**،

* **مختصر المبادىء البهائية**. ط3، أديس أبابا 1979م/ [1399هـ].

- **لجنة النشر المركزية بالقطر المصري والسودان**،

* البهائية تردّ على تحذير جبهة أصحاب الفضيلة العلماء من البهائية والبهائيين. طبع بإجازة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين. القاهرة، 103 بديع/ 1366هـ. 1947م.

- **آل محمد**، أ. ح.

* **الجزء الأول من التبيان والبرهان**. ط3. بيروت. مطبعة البيان 1962م/ [1381هـ].

* **الجزء الثاني من التبيان والبرهان**. في حقيقة القيامة، والحياة بعد الموت. ط2. بيروت. دار ريحاني للطباعة، 1954م/ [1374هـ].

* **الرائد والدليل لمعرفة مشارق المغرب ومهابط التنزيل**. [د.م] [د.ت].

- **الجرفادقاني**، أبو الفضائل.

* **كتاب الحُجج البهية**. ط2 بمعرفة المحفل الروحاني المركزي للبهائيين بشمال غرب أفريقيا، سنة 124 بديع. 1967م/ [1387هـ].

- **مصطفى**، محمد

* **النبأ العظيم**. نسخة مرقونة، [د. ت] [بعد سنة 1959م]/ [بعد سنة 1379هـ]

- **Bahà'Ullah,**
  Gleanings from the writings of Bahà'ullah. Compiled and Translated by Shoghi Effendi. London. Bahà'i Publishing Trust, 1961.
- Abdu'l - Bahà

* The Promulgation of Universal Peace. Talks Delivered by 'Abdu'l Bahà during his visit to the United States and Canada. Compiled by Howard Mac Nutt, Wilmette, Bahà'i Publishing Trust, 1981.
* Les Leçons de Saint - Jean - D'Acre, Traduites du Persan par Hippolyte Dreyfus. Paris, P.U.F. 1970.
* Paris Talks. London. Bahà'i Publishing Trust, 1961.
- **Shoghi Effendi,**
  God Passes By. Wilmette, III, 1961.
- **Bahà'i International Community,**
  Concerning the Rights of Women. Documents by the Bahà'i international Community, in world Order, volume 9 N°3 (spring 1975) pp.7 -20
- **Comité National de Traductions et de Publications** des Bahà'is de France.
* La Civilisation Mondiale. 3ème ed. Paris, 1971.
- **Hayes, T.G; Hill, and others,**
* Peace More than an End to War. Selections from the Writings of Bahà'ullah, The Bàb, 'Abdu'l - Bahà, Shoghi Effendi, and the Universal House of Justice. Compiled by Terrill G. Hayes, Richard A. Hill, Anne Marie Scheffer, Anne G. ATKINSON, Betty J. FISHER Wilmette, Illinois, Bahà'i Publishing Trust, 1986.

6 ـ كتب الفرق والعقائد

- **ابن أبي الحديد،** (ت. 1076هـ/ 1665م).
* **شرح نهج البلاغة**. بيروت [د.ت].
- **الإسفرائيني،** أبو المظفّر (ت. 471هـ/ 1078م).
* **كتاب التبصير في الدين** وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1374هـ/ 1955م.
- **الأشعري،** أبو الحسن (ت. 324هـ/ 935م).
* **الإبانة في أصول الديانة**، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط. ط1، دمشق 1981م/ [1401هـ].
* **كتاب اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع**، تصحيح الأب مكارثي، بيروت 1953م/ (1373هـ).
* **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، تحقيق هلموت ريتر. ط3، فيسبادن 1980م/ [1400هـ].
- **ابن بطة،** عبيد الله بن محمد بن حمدان (ت. 387هـ/ 997م).
* **كتاب الشرح والإبانة** على أصول السنة والديانة، تحقيق هنري لاووست، دمشق 1958م/ [1378هـ].

- **البغدادي**، أبو منصور (ت. 429هـ/ 1037م).

* **الفَرق بين الفِرَق** وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق محمد بدر، القاهرة (1910؟م/ 1328هـ؟].

- **ابن حزم**، أبو محمد علي (ت. 456هـ/ 1063م).

* **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق عبد الرحمان خليفة، القاهرة 1348هـ/ 1929م).

- **الحميري**، أبو سعيد بن نشوان (ت. 573هـ/ 1177م).

* **الحور العين**، تحقيق كمال مصطفى، طهران 1972م/ [1392هـ].

- **حمزة**، بن علي، إسماعيل التميمي، بهاء الدين السموقي.

* **رسائل الحكمة**، بيروت. دار لأجل المعرفة. ديار عقل، سلسلة الحقيقة الصعبة عدد 7، 1986م.

- **ابن حنبل**، أحمد (ت. 241هـ/ 855م).

* **الرد على الجهمية والزنادقة**، تحقيق عبد الرحمان عميرة، الرياض 1977م/ [1397هـ].

* في عقيدة الإمام المبجّل أحمد ابن حنبل وفي أصول مذهبه ومشربه، قطعة من مقدمة أبي محمد بن تميم الحنبلي، في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى، صححه الفقي، [القاهرة] 1952م/ [1372هـ]، ج2 ص 261 ـ 90.

* كتاب في اعتقاد الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل، من إملاء أبي الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمي، في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ج2 / ص ص 291 ـ 308.

- **أبو حنيفة**، نعمان بن ثابت (ت. 150هـ/ 767م).

* الفقه الأكبر، في الرسائل السبع في العقائد، ط2 حيدر آباد الدكن 1948م/ [1368هـ]، ص ص 1 ـ 28.

* الوصية، في المصدر نفسه، ص ص 73 ـ 102.

* العالم والمتعلم، تحقيق محمد زوّاس قلعجي وعبد الوهاب الهندي النّدوي. ط1، حلب 1972م [1392هـ].

- **الرازي**، فخر الدين (ت. 606هـ/ 1209م).

* اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مراجعة سامي النّشار، القاهرة [د.ت].

- **الشهرستاني**، محمد بن عبد الكريم (ت. 548هـ/ 1153م).

* كتاب الملل والنحل، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، القاهرة [د.ت].

- **الطبرسي**، أبو منصور أحمد (ت. ق 6هـ/ ق12م).

* الاحتجاج. تعليقات وملاحظات محمد باقر الموسوي الخرساني. ط2، بيروت. مؤسسة الأعلمي، ومؤسسة أهل البيت 1410هـ/ 1989م.

- **الطوسي**، أبو جعفر (ت. 460هـ/ 1067م).

* كتاب الغيبة. تحقيق آغا بزرك الطهراني، النجف 1385هـ/ 1965م.

- **عبد الجبّار**، القاضي أبو الحسن (ت. 412هـ/ 1021م).

* شرح الأصول الخمسة، علّق عن الإمام مانكديم أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط1. القاهرة 1384هـ/ 1965م.

- **ابن عبد الوهاب**، الشيخ حسين (ت.ق 5/ ق11م).

* عيون المعجزات. [د.ن، د.م، د.ت].

- **الغزالي**، أبو حامد محمد. (ت. 505هـ/ 1111م).

* الاقتصاد في الاعتقاد، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية. 1409هـ/ 1988م.

- **ابن فورك**، أبو بكر محمد بن الحسن (ت. 406هـ/ 1015م).

* مجرّد مقالات أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه، بيروت 1987م/ [1407هـ].

- **القمي**، سعد بن عبد الله (ت. 300 أو 301هـ؟/ 912 أو 913م؟).

* كتاب المقالات والفرق، تحقيق محمد جواد مشكور، طهران 1963م [1383هـ].

- **الكليني**، محمّد (ت. 329هـ/ 944م).

* أصول كافي، تقديم وشرح سيد جواد مصطفى. طهران [د.ت].

- **الماتريدي**، أبو منصور محمد (ت. 333هـ/ 944م).

* **شرح الفقه الأكبر، في الرسائل السبع في العقائد**، ص ص 1 ـ 28.

- **الملطي**، أبو الحسن (ت. 377هـ/ 987م/ 1388هـ).

* كتاب التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع، تحقيق الكوثري، القاهرة 1968م/ [1388هـ].

- **مؤلف مجهول**،

* أحوال القيامة. تحقيق رولف، ليبزج، 1872م/ [1289هـ].
- **النعماني، محمد بن ابراهيم**، (ق33هـ/ ق9م).
* **الغيبة**، ط1. بيروت. مؤسسة الأعلمي، 1403هـ/ 1983م.
- **النوبختي**، أبو محمد (ت. ق 3هـ/ ق9م).
* **فرق الشّيعة**، تحقيق آل بحر العلوم، النجف الأشرف 1936م/ [1355هـ].

7 ـ كتب الحديث

- **الاسترابادي** (ت. 1306هـ/ 1888م).
* منهج المقال في تحقيق أحوال الرجال، المعروف بالرجال الكبير. نسخة خطيّة. طهران [د.ت].
- **البخاري**، أبو عبد الله محمد (ت256هـ/ 856م).
* الجامع الصحيح. ضبط وتخريج مصطفى ديب البغا [دمشق] 1976م؟ [1396هـ].
- **الخاقاني**، الشيخ علي (ت. 1334هـ/ 1915م).
* رجال الخاقاني، تحقيق السّيد محمد صادق بحر العلوم. ط2. [طهران] 1404هـ/ [1984م].
- **المامقاني**، الحاج الشيخ عبد الله (ت. بعد 1016هـ/ 1607م).
* تنقيح المقال في علم الرجال. تهران. طبعة مخطوطة. [د.ت].
* مقباس الهداية في علم الدراية. طبع في آخر تنقيح المقال، تهران [د.ت] ج3، ص ص 24 ـ 123.
- **مسلم بن الحجّاج**، (ت. 261هـ/ 875م).
* الصحيح، بشرح النووي. ط4. بيروت [د.ت].

8 ـ كتب الفقه

- **ابن سلاّم**، أبو عبد الله (ت. 224هـ/ 838م).
* **كتاب الأموال**. تحقيق وتعليق خليل محمد هرّاس. بيروت. دار الفكر، 1408هـ/ 1988م.
- **الطوسي**، أبو جعفر (ت. 460هـ/ 1067م).
* المبسوط في فقه الإمامية. صحّحه وعلّق عليه السيد محمد تقي الكشفي طهران

المطبعة الحيدرية. 1387هـ/ 1967م.

- **الماوردي**، أبو الحسن علي (ت. 450هـ/ 1058م).

* الأحكام السلطانية والولايات الدينية. خرّج أحاديثه وعلّق عليه خالد عبد اللطيف السبع العلمي، ط1. بيروت. دار الكتاب العربي، 1410هـ/ 1990م.

- **القرشي**، يحيى بن آدم (ت. 203هـ/ 818م).

* كتاب الخراج. صحّحه أحمد محمد شاكر. القاهرة. المطبعة السلفية. 1347هـ/ 1928م.

- **أبو يعلى**، محمد بن الحسين الفراد (ت. 458هـ/ 1065م).

* الأحكام السلطانية. صحّحه وعلّق عليه حامد الفقي، بيروت. 1403هـ/ 1983م.

- **أبو يوسف**، (ت. 182هـ/ 798م).

* **كتاب الخراج**، القاهرة 1352هـ/ 1933م.

9 ـ كتب التاريخ والأخبار والرجال

- **ابن أبي يعلى**، (ت. 526هـ/ 1131م).

* طبقات الحنابلة، تحقيق محمد حامد الفقي. القاهرة. 1371هـ/ 1952م.

- **ابن الأثير**، عز الدين أبو الحسن علي (ت. 630هـ/ 1232م).

* الكامل في التاريخ، نسخة مصورة عن تحقيق طورنبرق (Tomberg) الصادرة في ليدن، بريل 1867. بيروت، دار صادر، 1415هـ/ 1995م.

- **الأزرقي**، أبو الوليد محمّد (ت. 223هـ/ 837م).

* أخبار مكة، وما جاء فيها من الآثار، تحقيق رشدي الصالح ملحس، ط5. مكة 1408هـ/ 1988م.

- **الأصفهاني**، أبو الفرج علي بن الحسين (ت. 356هـ/ 967م).

* مَقَاتل الطالبيّين، شرح وتحقيق السيد أحمد الصقر. ط2. بيروت 1987م/ 1408هـ.

- **البلاذري**، أبو الحسن البلاذري (ت. 279هـ/ 892م).

* فتوح البلدان، راجعه وعلّق عليه رضوان محمد رضوان. بيروت. دار الكتب العلمية. 1403هـ/ 1983م.

- **البيروني**، أبو الريحان (ت. 440هـ/ 1048م).

* الآثار الباقية عن القرون الخالية. تحقيق أدورد سخاو. ليبزج 1878م [1295 ـ

1296هـ].

- **ابن تغري بردي**، جمال الدين أبو المحاسن يوسف (ت. 874هـ/ 1469م).

* النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. قدّم له وعلّق عليه محمد حسين شمس الدين ط1. بيروت، دار الكتب العلمية. 1413هـ/ 1992م.

- **التنوخي**، القاضي أبو علي المحسن (ت. 384هـ/ 994م).

* نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة. تحقيق عبود الشالجي. ط2. بيروت. دار صادر، 1995م/ [1416هـ].

* **كتاب الفرج بعد الشدّة**. تحقيق عبود الشالجي. بيروت. دار صادر، 1398هـ/ 1978م.

- **الجهشياري**، أبو عبد الله محمد (ت. 331هـ/ 942م).

* كتاب الوزراء والكتّاب، حققه ووضع فهارسه مصطفى السّقا. إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي. ط1، القاهرة، مطبعة الحلبي. 1357هـ/ 1938م.

- **ابن الجوزي**، أبو الفرج عبد الرحمان بن علي (ت. 597هـ/ 1200م).

* **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**. دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطاء ومصطفى عبد القادر عطاء. ط1. بيروت. دار الكتب العلمية. 1412هـ/ 1992م.

- **البوزجاني**، أبو الوفاء (ق 10هـ/ 16م).

* **كتاب المنازل السبع**، تحقيق أحمد سعيدان. منشور ضمن كتاب تاريخ علم الحساب العربي [عمان] 1971م/ [1391هـ].

- **الخوارزمي**، أبو بكر محمد بن العباس (ت. 686هـ/ 1287م).

* **رسائل أبي زكرياء الخوارزمي**، تقديم الشيخ نسيب وهيبة الخازن. بيروت. لبنان، منشورات دار مكتبية الحياة [د.ت].

- **السمعاني**، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد (ت. 562هـ/ 1166م).

* **الأنساب**. تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي. ط1. بيروت 1408هـ/ 1988م.

- **ابن شهراشوب**، محمد بن علي السّروي المازندراني (ت. 588هـ/ 1192م).

* **مناقب علي بن أبي طالب**، النجف 1956م/ [1376هـ].

- **الصابي**، هلال بن المحسن بن إبراهيم الحرّاني (ت. 448هـ/ 1056م).

* **تحفة الأمراء بتاريخ الوزراء**. نشره. هـ.ف. آمدروز. بيروت 1904م/ [1354هـ].

- **الطبري**، محمد بن جرير (ت. 310هـ/ 922م).

* **تاريخ الرسل والملوك**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف 1963م/ [1383هـ].
- **ابن الطِّقْطِقي**، محمد بن علي بن محمد ابن طباطبا العلوي (ت. 709هـ/ 1309م).
* **كتاب الفخري في الآداب السلطانية**. القاهرة 1317هـ/[1899م].
- **ابن طيفور**، أبو الفضل أحمد بن طاهر (ت. 280هـ/ 893م).
* **كتاب بغداد**. تحقيق محمد زاهد الكوثري. ط2. القاهرة 1415هـ/ 1994م.
- **ابن العبري**، غريغوريوس أبو الفرج (ت. 685هـ/ 1286م).
* **تاريخ مختصر الدّول**. تصحيح الأب أنطون صالحاني اليسوعي. الحازمية. لبنان. 1403هـ/ 1983م.
- **أبو الفدا**، عماد الدين إسماعيل (ت. 732هـ/ 1331م).
* **كتاب المختصر في أخبار البشر**. بيروت. دار الكتاب اللبناني [د.ت].
- **ابن قتيبة**، (ت. 276هـ/ 889م).
* **عيون الأخبار**. تحقيق محمد الإسكندراني، ط1. بيروت. 1414هـ/ 1994م.
- **القفطي**، علي بن يوسف (ت. 646هـ/ 1248م).
* **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**.
- **القُهبائي**، زكي الدين المولى عناية الله بن علي (ت. ق 11هـ/ ق17م).
* **مجمع الرجال**. تصحيح وتعليق الحاج السيد ضياء الدين. أصفهان. 1387هـ/ 1967م).
- **ابن كثير**، إسماعيل (ت. 774هـ/ 1372م).
* **البداية والنهاية**. بيروت (د.ت).
- **الكشي**، أبو عمرو محمد بن عبد العزيز (ت. بعد 369هـ/ بعد 979م).
* **رجال الكشي**. تقديم وتحقيق السيد محمد الحسيني. كربلاء [د.ت].
- **ابن الكلبي**، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب (ت. 204 ـ 206؟هـ/ 819م أو 821م).
* **كتاب الأصنام**. عن المنذر هشام بن محمد بن السائب. تحقيق أحمد زكي. القاهرة 1343هـ/ 1924م.
* **جمهرة النسب برواية محمد** بن حبيب. تحقيق وخط ولوحات محمود فردوس العظم. مراجعة محمود فانوري. قدّم له الدكتور سهيل زكار. دمشق. دار اليقظة

العربية [1983م؟/ 1403هـ؟].

- **المجلسي**، محمد الباقر (ت. 1111هـ/ 1699م).

* **بحار الأنوار**. الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. ط3. بيروت. 1403هـ/ 1983م.

- **ابن المرتضى**، أحمد بن يحيى (ت. 840هـ/ 1437م).

* **كتاب طبقات المعتزلة**. تحقيق سوسنة ديفلد فلزر (Susanna Diwald - Wilzer) بيروت 1380هـ/ 1961م.

- **المسعودي**، أبو الحسن علي (ت. 346هـ/ 957م).

* **التنبيه والإشراف**. نشر دي خويه، ليدن 1894م/ [1309هـ].

- **مسكويه**، أبو علي أحمد بن محمد (ت. 421هـ/ 1030م).

* **تجارب الأمم**. تحقيق هـ.ف. آمدروز. [القاهرة]. 1332 ـ 1334هـ/ 1914 ـ 1916م.

- **الشيخ المفيد**، محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام العكبري (ت. 413هـ/ 1022م).

* **كتاب الإرشاد**. النجف. منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها؛ 1382هـ/ 1962م.

- **المقدسي**، المطهّر بن طاهر (ت. بعد 355هـ/ بعد 966م).

* **كتاب البدء والتأريخ**. نشر كلمان هوار. باريس، 1899م/ [1317هـ].

- **المقريزي**، أحمد بن علي (ت. 845هـ/ 1441م).

* **اتعاظ الحنفاء**. تحقيق جمال الدين الشيّال، القاهرة 1367هـ/ 1948م.

- **النجاشي**، أبو العباس أحمد بن علي (ت. 450هـ/ 1058م).

* **رجال النجاشي**، «أحد الأصول الرجالية». تحقيق محمد جواد النائيني. ط1. بيروت. لبنان. دار الأضواء. 1408هـ/ 1988م.

- **ابن النديم**، أبو الفرج محمد (ت. بعد 380هـ/ بعد 990م).

* **كتاب الفهرست**. تحقيق رضا الحدّاد ابن علي بن زين العابدين الحائري المازندراني. ط3. بيروت. دار المسيرة، 1988م/ [1408هـ].

- **النوري**، الحاج ميرزا حسين المازندراني (ت. 1320هـ/ 1902م).

* **نفس الرحمان**. طبعة مخطوطة غير مرقمة. تهران [د.ت].

- **الواقدي**، (ت. 207هـ/ 822م).

* **كتاب الردّة**. تحقيق يحيى الجبوري، ط1. بيروت 1410هـ/ 1990م.

10 ـ كتب البلدان والرحلات

- **ابن حوقل**، محمد (ت. بعد 367هـ/ بعد 1977م).

* **كتاب صورة الأرض**. ط2. ليدن 1938م./ [1357هـ].

- **ابن بطوطة**، (ت. 779هـ/ 1377م).

* **رحلة ابن بطوطة**. بيروت. دار صادر، 1412هـ/ 1992م.

- **البكري**، أبو عبيد (ت. بعد 483هـ/ 1090 ـ 91م).

* **كتاب المسالك والممالك**. تحقيق أدريان فان ليوفن وأندري فيري، تونس، الدار العربية للكتاب/ المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات. بيت الحكمة، 1992م/ [1412هـ].

- **ابن الفقيه**، أبو بكر أحمد بن محمد الهمذاني (ت. نحو 291هـ/ نحو 903م).

* **مختصر كتاب البلدان**. ط1. بيروت 1408هـ/ 1988م.

- **المسعودي**، أبو الحسن علي (ت. 346هـ/ 956م).

* **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. تحقيق وتعليق الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي. ط1. بيروت. دار القلم، 1408هـ/ 1989م.

- **المقدسي**، أبو عبد الله محمد (ت. 380هـ/ 990م).

* **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**. وضع مقدّمته وهوامشه وفهارسه الدكتور محمد مخزوم. بيروت. دار إحياء التراث العربي 1408هـ/ 1987م.

- **ياقوت**، شهاب الدين أبو عبد الله (**ت**. 626هـ/ 1228م).

* **معجم البلدان**، بيروت، دار صادر. ط2. 1995م/ [1416هـ].

- **اليعقوبي**، أحمد بن أبي يعقوب (ت. 284هـ/ 897م).

* **كتاب البلدان**، ط1. بيروت 1408هـ/ 1988م.

11 ـ كتب الأدب

- **الأصفهاني**، أبو الفرج علي بن الحسين (ت. 356هـ/ 971م).

* **كتاب الأغاني**. تحقيق لجنة من الأدباء. تونس. الدار التونسية للنشر. 1983م [1403هـ].

- **المبرد**، أبو العباس محمد بن زيد (ت. 285هـ/ 898م).

* **الكامل في اللغة والأدب**. بيروت، مؤسسة المعارف [د.ت].

12 ـ المعاجم

- **الجرجاني**، علي بن محمد (ت. 816هـ/ 1413م)8

* **التعريفات**. تحقيق فلوجل، بيروت، مكتبة لبنان، 1990م.

- **الخوارزمي**، أبو عبد الله محمد بن يوسف (ت. 387هـ/ 997م).

* **مفاتيح العلوم**. تحقيق عثمان خليل. ط1. [القاهرة]، 1349هـ/ 1930م.

- **عبد الباقي**، محمد فؤاد

* **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**. بيروت. دار إحياء التراث العربي، [د.ت].

- **ونسنك**، أ ـ ي.

* **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**. إستانبول، دار الدعوة؛ تونس. دار سحنون. 1988م/ [1408هـ].

ثانياً: المراجع

1 ـ في اللسان العربي

- **اسلمنت**، ج

* **منتخبات من كتاب بهاء الله والعصر الجديد**. مقدمة لدراسة الدين البهائي، ترجمة المحفل البهائي بأديس أبابا الحبشة. بيروت، 1972م./ [1392هـ]

- **أفلاطون**،

* **فيدون**، ترجمة نجيب بلدي وسامي النشّار وعباس الشربيني، ط1. الإسكندرية 1961م./ [1391هـ].

- **الألوسي** محمود شكري.

* **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**. شرحه وصحّحه وضبطه محمد بهجت الأثري، بيروت، دار الكتب العلمية [د.ت].

- **تانقوت**، رشيد.

* **النصيريون والنصيرية**. أنقرة، دولت مطبعي. (Devlet Matbaasi). 1938م/ [1357هـ].

- **التميمي**، إسماعيل.

* **المنح الإلهية في طمس الضلالة الوهابية**. تونس، المطبعة التونسية، 1328هـ/ 1910م.

- **جونز**، أرنولد هـ.

* **مدن بلاد الشام حين كانت ولاية رومانية**، ترجمة إحسان عبّاس. ط1. عمان 1987م./ [1407هـ].

- **حتّي**، فيليب.

* **تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين**. ترجمة عن الإنكليزية جورج حدّاد وعبد الكريم رافق وجبرائيل جبور. بيروت. دار الثقافة، 1958م./[1378هـ].

- **الحسني**، عبد الرزّاق.

* **البابيون والبهائيون في حاضرهم وماضيهم**. ط1. صيدا، 1376هـ/ 1957م.

- **حسين**، محمد الخضر.

* **القاديانية والبهائية**. جمعه وحقّقه علي الرضا التونسي [د.م] 1395هـ/ 1975م.

- **الحصري**، ساطع.

* **يوم ميْسلُون**. صفحة من تاريخ العرب الحديث. سوريا من يوم ملحق ميسلون إلى يوم الجلاء. بيروت. طبعة جديدة [د.ت].

- **الحكيم**، حسن.

* **الوثائق التاريخية المتعلّقة بالقضية السورية**، بيروت. 1974م./ [1394هـ].

- **حُماني**، أحمد محمد.

* **رسالة الدلائل البادية على ضلال البابية وكفر البهائية**. باتِنة ـ الجزائر، دار الشهاب [د.ت].

- **الحيني**، جابر عبد العال.

* **حركات الشيعة المتطرفين**، القاهرة 1966م/ 1386هـ.

- **الخطيب**، السيد محبّ الدين.

* **البهائية**. ط6. بيروت. دمشق، المكتب الإسلامي 1403هـ/ 1983م.

- **خوري**، بوليس.

* **الحداثة والتراث**. مراجع لدراسة الفكر العربي الحاضر. بيروت. 1983م/ [1403هـ].

- **الدوري**، عبد العزيز.

* **العصر العباسي الأول**. دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي. ط2. بيروت 1988م./ [1408هـ].

* **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**. ط2. بيروت. دار المشرق 1974م./ [1394هـ].

- **السامرائي**، عبد الله سلوم.

* **الغلوّ والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية**، ط، بغداد 1392هـ/ 1972م

- **السيد**، رضوان.

* **الأمة والجماعة والسلطة**. دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي. ط2. بيروت. دار إقرأ. 1406هـ/ 1986م.

* **مفاهيم الجماعات في الإسلام**. ط1. بيروت. 1984م، [1404هـ].

- **شرف الدين**، تقيّ.

* **النصيرية**. دراسة تحليلية. بيروت ـ 1983م./ [1403هـ].

- **الصلح**، عادل.

* **سطور من الرسالة**. بيروت. 1966م/ [1386هـ].

- **ضيائي**، علي أكبر.

* **فهرس الفرق الإسلامية**، المصادر العامة. المصادر العلوية. ط1. بيروت. دار الروضة، 1992م/ 1412هـ.

- **ابن عبد الجليل**، المنصف.

* **فلسفة التناسخ عند النصيرية من خلال كتاب الهفت الشريف المنسوب إلى المفضل الجعفي**. في إبلا (IBLA) عدد 163 (1989/ 1) ص ص 107 ـ 127؛ عدد 164 (1989/ 2) ص 303 ـ 308.

- **عبد الرحمان، عائشة**

* **قراءة في وثائق بهائية**. ط1. القاهرة 1406هـ/ 1986م.

- **عثمان**، هاشم.

* **العلويون بين الأسطورة والحقيقة**. بيروت 1980م./ [1400هـ].

- **العودة**، سليمان بن حمد.

* **عبد الله بن سبأ وأثره في أحداث الفتنة في صدر الإسلام**. رسالة ماجستير قدّمت بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، قسم التاريخ بكلية العلوم الاجتماعية.

بالرياض. ط1. الرياض. دار طيبة. 1405هـ/ 1985م./ [1405هـ]

- **فان فلوتن.**

* **السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية.** ترجمة إبراهيم حسن ومحمد زكي إبراهيم. ط1. القاهرة. 1934م./ [1353هـ].

- **قطاط**، فريد.

* **البهائية من النشأة (1260هـ/ 1844م) إلى التاريخ المعاصر.** أطروحة دكتوراه المرحلة الثالثة قدّمت بجامعة الزيتونة. 1414هـ/ 1993م.

- **قرم**، جورج

* **تعدّد الأديان وأنظمة الحكم.** بيروت. النهار للنشر، 1979م/ [1399هـ].

- **متز**، آدم.

* **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع.** نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة. ط1. القاهرة، 1940 ـ 1941م/ [1359 ـ 1360هـ].

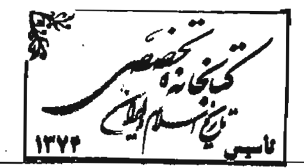
- **الهيئة العليا للدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية،**

* **هذه هي البهائية**، تونس، دار لقمان للنشر والتوزيع. 1978م./ [1398هـ].

2 ـ في اللسان الأجنبي

- **Abd - Allah,** U.F.
* **The Islamic Struggle in Syria,** Berkeley, Miszan Press, 1984.
- **Afnàn, Muhammad and Hatcher,** W.
* **Western Islamic Scholarship and Bahà'i Origins in Religion,** 15 (1985). pp. 29-51.
- **Algar,** Hamid.
* **Religion and state in Iran,** 1758 - 1906. The Role of the Ulama in the Qajar Period, Berkeley/Los Angeles, 1969.
* **art. Nurbakhshiya,** in E.I.^{2}, Leiden, Tome VIII, 1995 pp.136 - 39.
- **Allard,** H Guy.
* **Aspects de la Marginalité au Moyen Age.** Montréal, Les Editions de L'Aurore, 1975.
- **Archives,** du Ministère des Affaires Etrangères.
* **Levant,** Syrie - Liban 1930 - 1940. Volume 510 - document n° 124; volume 492 dovument n° 412.
- **Arjomand,**
* **The Shadow of God and the Hidden Imam.** Chicago - London 1984.
- **Ba - Ynus,** Ilyas.
* **Al - Fàrùqi and Beyond:** Future directions in Islamization of Knowledge in A.J.I.S.S. Vol, 1988 pp 13 - 28.

- **Banton,** M.
* **Rational Choice: A Theory of Racial and Ethnic Relations.** Working papers on ?Ethnic Relations n° 3, (July 1980) PP.165 - 176.
- **Barot, R.**
* **Religion and Ethnicity:** Karpen, the Netherlands, 1993.
- **Batatu,** H.
* **Some Observations on the social Roots of Syria's Ruling Military Groups and Causes of its Dominance.** in Middle East journal n° 35 (Summer 1981) PP.331 - 44.
* Syria's Muslim Brethren, Merip Reports, Nov/Dec. 1982.
- **Beck,** Lois et Keddie, Nikki (ed).
* **Women in the Muslim World Cambridge,** Massachusette and London. Harvard Univ. Press, 1978.
- **Browne,** E.G.
* **Some Notes on the Literature of the Hurùfis Sect.** in JORAS (1988), pp 61 - 94.
* Further Notes on the Literature of the Hurùfis and their Connection with the Bektàshi Order of Dervishes, in JORAS (1907) pp 533 - 81.
* A Calalogue and Description of 27 Bàbi Manuscripts. in JORAS, 24 (1892), pp 452 - 3.
- **Caspar, Robert.**
* **Traité de Théologie Musulmane.** Rome, 1987.
- **Catafgo,**
* **Lettre à M. Mohi sur la secte des ansaries.** in J.A 4ème série. Vol 12 (1848) pp. 72 - 78; pp. 485 - 494.
* **Notice sur les Ansériens.** in J.A. 4ème série. Tome XI (1848); pp.149 - 169.
* **Lettre au Président de la Société Asiatique.** in. J.A. 7ème série. Tome VIII (1876); pp. 523 - 25.
- **Centre Mondial Bahà'i,**
* **La Proclamation de Baha'ull'ah aux rois et dirigeants du monde.** 2ème éd., Haifa, 1972.
- **Centre National de la Recherche Scientifique,** Paris (ed).
* **La Religions Populaire.** Colloques internationaux du centre de la Recherche Scientifique. n° 576 Paris. 17 - 19 octobre 1977. Paris 1979.
- **Calder,**
* **Zakàt in Imàmi Sh'ii Juripruence,** in B.S.O.A.S., 44,9, (1981), pp 468 - 80.
* **Khums in Imàmi Shi'i Juriprudence,** From the Thenth to the Sixteenth Centry A.D. in B.S.O.A.S. 45,9 (1982) pp 39 - 47.
- **Chabry,** Laurent et Annie.
* **Politique et Minorités au proche -** Orient, Paris, 1987.
- **Collins,** William p.
* **The Baha'i Faith and Mormonism: A Preliminary Survey.** in World Order, Volume 15, Nummber 1 - 2 (Fall 1980/winter 1982), pp 33 - 45.
- **Cook, Michael.**
* **Early Muslim Dogma.** Cambridge Univ. Press London, 1981.
- **Cole, J,** and others.
* **art. "Bahà'i Faith or Bahàism.** in Encyclopaedia Iranica. London & New york, 1989. III, pp.438 - 76.



* **art. "Bahà - Allah".** in Encyclopedia Iranica. London & New york, 1989. III, pp.422 - 29.
- **Corbin,** H.
* **L'homme de lumière dans le soufisme iranien,** Paris 1971.
* **L'Imàm caché et la rénovation de l'homme en Théologie shiîte.** in Eranos Jahrbücher of the C.G Jung in Ascona 28 (1966), pp 47 - 108.
- **De Sacy, Silvestre,**
* **Lettre au Rédacteur,** in J.A. Tome 10. (1827) pp.127 - 8.
* **Exposé de La Religion des Druzes,** Paris, 1838.
- **Drioton,** Contenau, G; Guillemin, J.D.
* **Les Religions de l'Orient ancien.** Paris, Fayard, 1957.
- **Dupont,** Felix.
* **Mémoire sur les Mœurs et les cérémonies des Nessérié,** connus en Europe sous le nom d'Ansari. in J.A. tome 5 (1824); pp 129 - 139.
- **Dussaud,** René.
* **Histoire et Religion des Nosairîs,** Paris 1900.
* **Influence de la Religion Nosairie sur la doctrine de Ràchid ad - Dîn Sînan.** in, J.A. 9ème série. Tome XVI (1900); pp.61 - 69.
- **Efendiev, O.**
* **Le Rôle des tribus de la langue turque dans la création de l'Etat Safavide.** in Turcica 6 (1975), pp24 - 33.
- **Eliade,** Mircea.
* **Traité d'histoire des Religions.** Paris, Payot, 1987.
- **Elwell - Sutton,** L.P (ed).
* **Bibliographical Guide To Iran.** The Middle East Library Guide Sussex and New Jersey, 1983 pp.79 - 84.
- **Al - Farùqi,** (ed).
* **Islamization of Knowledge General Principles and Workplan.** I.I.I.T, Virginia, 1992.
- **Fazlur - Rahmàn,**
* **Islamization of Knowledge:** A Reponse. in A.J.I.S.S. Vol 5, n° 1, 1988; pp.3 - 11.
- **Fiey,** Jean Maurice.
* **Les "NABAT" de Kaskar - Wasit dans les premiers siècles de l'Islam.** in Mélanges de l'université Saint - Joseph, Tome LI (1990) pp 56 - 65.
- **Firro, Kais.**
* **The Syrian Economy Under the Assad Regime.** in Syria under Assad edited by Moshe Ma'oz and Avner Yaniv. London and Sydney, Croom Helm in Association with the Gustav Heinemann institute of Middle Eastern Studies, Univ. of Haifa, 1986.
- **Fischel, W.J.**
* **The Baha'i movement and Persian Jewry.** in the Jewish Review London, 7 (1934) pp 47 - 55.
* **"The Jews of Persia,** 1795 - 1940" in the Jewish social Studies. New york. Volume XII (1950), pp 119 - 160.
- **Fondation D'Hautvillers pour le Dialogue des cultures.**
* **Association des Amis de Sénanque. Judaîsme Christianisme Islam.** Ecritures - Traditions - Pratique Sociales. Sénanque, 11 - 13 Novenbre 1977. Paris, (1979).

- **Friedmann,** Yohanan.
* **Prophecy Continous Aspects of Ahmadi.** Religious Thought and its Medieval Back ground. London. Univ. of California Press, 1989.
- **Friedlaender,** Israel.
* **The Heterdoxies of the shiites in the Presentation of Ibn Hazm.** in J.A.O.S. First half volume 28 (1907) pp. Last half. volume 29 (1908) 1 - 80. pp 1 - 181.
- **Frazer, J.**
* **The Golden Bough,** New york 1922.
- **Gabrielli,** Francisco.
* **La "Zandaqa" au 1[er] siècle Abbasside.** in l'Elaboration de l'Islam. Paris. P.U.F. pp.23 - 38.
- **Geffré, Claude.**
* **Judaisme, Christianisme, Islam;** Sénanque 11 - 13 Nov, 1977, Paris 1979.
- **Ghurye, S.G.**
* **Vedic India.** Bombay, 1979.
- **Glazer,** N. and Moynihan (ed).
* **Ethnicity, Theory and Experience.** Massachusetts. Harvard Univ. Press, 1975.
- **Gobineau,**
* **Religions et Philosophies dans l'Asie Centrale.** 10 ed. Paris, 1957.
- **Goldziher,** Ignaz.
* **Introduction to Islamic Theology and Law.** Trans by Andras and Ruth Hamori. Princeton, 1981.
- **Gubser,**
* **Minorities in power: The Alawites of Syria.** in Mc Laurin (ed). The Political Role of Minority Groups in the Middle East. New york, 1979, pp.
- **Guyard, S.**
* **Le Fetwa d'Ibn Taymiyya sur les Nosaîris.** in J.A. 6ème série, XVIII (1871) pp. 158 - 98.
- **Guys, H.**
* **Observations sur un Mémoire relatif aux mœurs et aux cérémonies religieuses par Felix Dupont.** in J.A. Tome 9 (1826) pp. 306 - 315.
- **Hainswoth,** Philip.
* **Bahà'i Focus on Peace,** London, Bahà'i Publishing Trust, 1986.
- **Halm, H.**
* **Die Islamische Gnosis.** Die Extreme Sch'ia und'Alawiten. Artemis vergla Zürich und München, 1982.
* **Shiism,** trans. by Janet Watson, Edinburgh, 1991.
* **Das "Buch der Schatten"** Die Mufaddal Tradition der Gulat und die Ursprunge des Nusairiertums. in Der Islam, Band 55,2 (1978) pp 219 - 266; Band 58 (1981) pp 15 - 86.
* **art. "Nüsayriyya".** in E.L.2 Tome VIII, pp. 147...
- **Heggie,** James.
* **Bahà'i References to Judaism Chritianity and Islam,** with other materials for the study of Progressive Revelation. Oxford, George Ronald, 1986.
- **Hodgson Marshall,** G.S.

* **How did the Early Shià Become Sectarian?** in BAOS. Volume 75 (1955) pp 1 - 13.
- **Hollinger,** Richard.
* **Ibrahim George Kheirallah and the Bahà'i Faith in America.** in Studies in Bàbi and Bahà'i History. edited by Juan. R. Cole and Moojan Momen, Los Angeles, (1984) Vol II pp. 95 - 133.
- **Hourani,** A.H.
* **Arabic Thought in the Liberal Age.** London. Oxford. Univ. Press, 1962.
- **Huart,** Clément.
* **Textes persans relatifs à la Secte des Houroufis,** Leiden, 1909.
* **La Poésie Religieuse des Nosaïris,** in J.A. 7ème série, Tome XIV (1879), pp 190 - 261.
- **Huttin,** Serge.
* **Les Gnostiques.** Paris. P.U.F. 1978.
- **Isambert,** François - A.
* **Le Sens du Secré.** Fête et Religion populaire. Paris, Les Editions De Minuit, 1982.
- **Issawi,** Charles.
* **The Economic History of Iran (1800 - 1914),** Chicago, 1971.
- **Ivanov, M.S.**
* **"Babism and Babi Uprisings".** in Great Soviet Encyclopaedia, New york, 1973, Vol. 2, pp. 521.
- **Ivanow,**
* **Ismaili Literature,** Teheran, 1963.
- **Izutsu, T.**
* **The Concept of Belief in Islamic Theology.** Tokyo, 1965.
- **Jurji,** E.J
* **The Alids of North Syria.** in. M.W. 29 (1939); pp.
- **Al - Kange,** Ja'far.
* **Ismà'iliens, Nusayrites et Druzes en Syrie.** Thèse de doctorat de IIIème cycle sous la direction de T. Fahd. Institut d'Etudes Arabes et Islamiques à l'Université de Strasbourg. 1983.
- **Kazemi, F.**
* **Some Preliminary Observations on the Early Development of Babism,** in M.W.63 (1973), pp. 119 - 122.
- **Keddie, N.**
* **The Roots of the Ulam'as Power in Modern Iran.** in Scholars, Saints and Sufis, Muslim Religious institutions since 1500, edited by Nikki Keddie, Los Angeles, U.C.L.A. 1972.
- **Keddie, Nikki and Baron,** Beth (ed).
* **Women in Middle Eastem History.** New Haven and London. Yale Univ. Press, 1991.
- **Khoury, S. Philip.**
* **Syria and French Madate.** The politics of Arab Nationalism 1920 - 1945 Princeton, Princeton Univ. Press. 1987.
- **Khuri,** Fuad I.
* **Imams and Emirs,** State, Religion and Sects in islam. London, saqi Books, 1990.
- **Klimovich, L.I.**
* **Bahaism,** in Great Soviet Encyclopaedia; 3 (1973), p.10.

- **Kohberg, E.**
* **The Development of the Imami Shi'i Doctrine of Jihad.** in ZDMG 126 (1976) pp.64 - 86.
- **Köprülüzade, M.F.**
* **Influence du Chamanisme turco - mongol sur les ordres mystiques musulmans,** Istambul, 1929.
- **Lambton,** A.K.S.
* **A nineteenth Centry view of Jihad.** in S.I. 32 (1970) pp. 181 - 92.
- **Lammens, P.H.**
* **Les Nosaïris. Notes sur leur Histoire et leur Religion.** in. Etudes, 20 Août (1899); pp. 461 - 493.
- **Lewis, Bernard.**
* **The Origins of Ismailis,** Cambridge, 1940.
- **Luft, p.**
* **art. Musha'sha',** in E.I.^{2}, Leiden, Tome VII, 1992.
- **Mac Eoin,** Denis.
* **The Bàbi Concept of holywar,** in Religion 12 (1982) pp.93 - 129.
* **From Babism to Baha'ism.** Problems of Militancy, Quietism, and Conflation in the Construction of a Religion. in Religion. 13 (1983) pp. 219 -225.
* **The Sources for Early Bàbi Doctrine and History.** Leiden, Brill, 1992.
* **Nineteenth Centry Babi talismans,** in S.I.14 (1985) pp.77 - 88.
* **From Shaykhism to Babism:** A Study in Charismatic Renewal in Shi'i Islam. Unp. Thesis, Cambridge 1979.
* **Bahà'i Fundamentalism and the Academic Study of the Bàbi Movement.** in Religion 16 (1986) pp 57 - 84.
* **Early Shaikhi reaction to the Bàbi and his Claims,** in Momen (ed), Studies in Babi and Bahà'i History, Los Angeles, 1982, Vol.I, pp 1 - 47.
* **art. Babism.** in Encyclopaedia Iranica. London, Routledge & Kegan Paul 1989, III, pp.309 - 17.
* **art. "Bàb".** in Encyclopaedia Iranica. London & New york. 1989, III, pp. 277 - 84.
* **Art "Bayàn"** in Encyclopaedia Iranica, New york, 1989, III, pp. 878 - 882.
- **Madelung, W.**
* **art. al-Karaki.** E.I.2. Tome IV, pp. 634 - 635.
* **Authority in Twelver Shi'ism in the Absence of the Imam.** in la notion d'autorité au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident. Colloques Internationaux de la Napoule, Paris 1982, pp 163 - 73.
- **Mahjouba,**
* **The Islamic Magazine for women,** Teheran, Vol, 15 N° 8 (147) August 1996, Rabi - al Awal 1417 H.
- **Malcolm,** Napier.
* **Five years in a Persion Town,** New york, Dutton and Co. 1907.
- **Ma'oz, Moshe.**
* **Ottman Reforms in Syria and Palestine.** Oxford Univ. Press. 1968.
* **The Emergence of Modern Syria.** in Syria under Assad. Domestic Constraints and Regional Risks, edited by Moshe Ma'oz and Avner Yamiv. London and Sydney,

Croom Helm in Association with the Gustav Heinemann institute of Middle Eastern Studies. Univ. of Haifa, 1986.
- **Ma'oz, Moshe and Yaniv,** Avner.
* **Syria under Assad. Domestic Constraints and Regional Risks.** London and Sydney. Croom Helm. in association with the Gustav Heinemann institute of Middle Eastern Studies, Univ. of Haifa. 1986.
- **Marchand,** Denis.
* **Kitàb al - Haft wal - Azillat, attribué à Al - Mufaddal al - jàfi.** in IBLA N° 94 (1961 - II) pp 196 - 7.
- **Margoliouth,** D.S.
* **art. "Nurbakhshiya".** in E.I[1].
- **Martin,** Douglas.
* **The Persection of the Bahà'is of Iran 1844 - 1944.** in Bahà'i Studies/Etudes Bahà'ies.
* **Ottawa** Volume 12/13. (1984).
- **Massignon,** Louis.
* **art. Nusairi.** in. E.I1. Vol III, pp. 963 - 67.
* **La mubahala,** in OPERA Minora, Paris, P.U.F. 1962, Tome I. pp 550 - 572.
* **Esquisse d'une Bibliographie Nusayrie.** in OPERA Minora, Paris; P.U.F. 1962 Tome 1, pp 640 - 9.
- **Masson,** Denise.
* **L'Eau, Le feu, La Lumière d'après la Bible,** Le Coran et les traditions monothéistes. Paris 1985.
- **Mazzaoui, M.M.**
* **The Origins of Safawids.** Shiism, Sùfism, and the Gùlat. Wiesbaden, 1972.
- **Melikoff,** Irène.
* **Le Problème Kizilbàs. in** Turcica 6 (1975), pp. 49 - 67.
- **Middle East** Watch
* **Syria unasked.** New Haven. London, Yale Univ. Press. 1991
- **Miller,** Béatrice D.
* **General System Theory:** an approch to the study of complex Societies. in Binod C. Agrawal (ed) Antropological Approches to the study of complex societies. 1st. ed. Lucknow (India), 1982 - pp. 15 - 30.
- **Mishra,** P.N.
* **Kalki Avatar.** Delhi, Bahà'i Publishing Trust, 1977.
- **Molé,** Marijan.
* **Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire.** in R.E.I.XXIX, 1 (1961), pp.61 - 142.
* **Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran Ancien.** Le Problème Zoroastrien et la tradition mazdéenne. Paris. P.U.F.1963.
- **Moosa,** Matti.
* **Extremist Shi'ites. The Ghulat Sects.** New york, Syracuse Univ. Press, 1988.
- **Momen,** Moojan.
* **The social basis of the Bàbi upheavals in Iran (1848 - 53):** A preliminary Analysis. in I.J.E.S. 15 (1983) pp. 157 - 183.
* **Hinduisme and The Bahà'i Faith,** Oxford, George Ronald, 1900.

* **Budhism and the Babà'i Faith,** Oxford, George Ronald, 1995.
* **Selections from the writings of E.G. Browne on the Bàbi and Bahà'i Religions.** Oxford, George Ronald 1987.
* **The Bàbi and Bahà'i Religions,** Oxford. 1981.
* **Studies in Babi and Bahà'i History,** vol 1, Los Angeles, Kalimat Press, 1982.
- **Morabia,** Alfred.
* **Le Gihàd dans l'Islam médiéval.** Paris, 1993.
- **Moussavi,** Kazzemi A.
* **The Establishment of Position of Marjà'iyyat Taqlid in the Twelver - Shi'i Community.** in Iranian Studies 18 (1985), pp.35 - 51.
- **Munje,** H.M.
* **1844 A.D. The Pinpoint Target of All Faiths.** Spiritual Assembly of the Bahà'is of Malaysia, 1982.
* **The Whole World is but one Family.** Delhi, Bahà'i Publishing Trust, 1980.
- **Murray,**
* **A Handbook for Travellers in Syria and Palestine,** London 1858.
- **Nasr,** S.H.
* **Le Shi'isme et le Soufisme. Leurs relations principielles et historiques** in. Le Shi'isme Imamite, Colloque de Strasbourg, 1970; pp.215 - 33.
- **Nikjoo,** Hooshang and **Vickers** Stephen (ed).
* **Distructive Aspects of Bahà'i Education.** Proceeding, of the Third symposium on Bahà'i Education. Birmingham, April 1991. London, The Bahà'i Publishing Trust, 1993.
- **Nimier,** Alain.
* **Les Alawites.** Paris. ed. Asfar. 1987.
- **Nwiya,** Paul.
* **Makzùn al - Sinjàri. Poète mystique alaouite.** in. S.I.XL (1964); pp. 87 - 113.
- **Pellat,** Charles.
* **Le milieu Basrien et la Formation de Gàhiz,** Paris 1950.
- **Périn,** Nicole.
* **"La Religion populaire: Mythe et Réalités.** L'Exemple du Diocèse de REIMS sous l'Ancien Régime". in la Religion populaire. Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris, N° 576 de 17 au 19 Octobre 1977, Paris 1979.
- **Picard,** Elisabeth.
* **La Syrie de 1946 à 1979.** in La Syrie D'Aujourd'hui, édité par André Raymond, Paris, C.N.R.S., 1980, pp. 143 - 184.
- **Al - Qàdi, Wadàd**
* **The Development of the Term Ghulàt in Muslim Literature with special Reference to the Kaysàniyya.** in Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islam wissenschaft Göttingen, 15 bis 22 August 1974 Göttingen, V an DENHOECK and RUPRECHT, 1976, pp.295 - 319.
- **Rafati,**
* **The Development of Shaykhi Thought in Shi'i Islam.** Unp. Thesis. Univ. of California. Los Angeles, 1979.

- **Rex J,**
* **Race and Ethnicity,** England, Open.Univ. Press, 1986.
- **Rex, and Mason, D. (ed),**
* **Theories of Race and Ethnic Relations,** London, Cambridge Univ. Press, 1986.
- **Ross,** E.D.
* **The Early years of Shàh Ismà'il, Founder of the Safavi Dynasty,** in JRAS 28 (1896), pp. 249 - 340.
- **Sadighi,** Gholam Hossein.
* **Les Mouvements Religieux Iraniens au II et au III Siècle de l'Hégire.** Paris, Les Presses Modernes, 1938.
- **Salisbury,** Edward E.
* **Notice of**

كتاب الباكورة السليمانية في كشف أسرار الديانة النصيرية تأليف سليمان أفندي الأذني.
* **The Book of Sulaimàn's First RIPE Fruit,** Disclosing the Mysteries of the Nûsairians Religion, by Sulaimàn' Effendi of 'Adhanal; with copious Extracts. in J.A. vol 8 (1866); pp. 227 - 308.
- **Schermerhorn** R.A.
* **Comparative Ethnic Relations: A Frame work for Theory and Research,** New York, Randow House, 1970.
- **Seurat,** Michel.
* **Les Populations, l'Etat et la Société.** in la Syrie d'Aujourdh'ui, édité par A. Raymond. Paris, C.N.R.S., 1980. pp. 87 - 141.
- **Shields. R.**
* **Places on the Margin.** Alternative geographies of Modernity. London, Routledge, 1991.
- **Shîràzi,** Hoggat - Al - Islam Hosseini.
* **Prentations of An Applicable Plan for the Relation Between Hijab and Social Evolution,** in Mahjubah, The Islamic Magazine For women. (Teheran - Iran), vol 15 N° 7 (146) July 1996, pp. 19 - 20, 8 (147) August 1996, pp. 14 - 16.
- **Smith,** Jane Idleman, and Y. Haddad Yazbeck.
* **The Islamic understanding of Death and Ressurection,** Albany, State Univ. of New york Press,
- **Sneath,** E.H (ed).
* **Religion and Furure life,** New york, 1922. york Press.
- **Sourdel,** Dominique.
* **Une profession de Foi de l'historien Al - Tabarî.** in. R.E.I. XXXVI (1968). pp. 177 - 199.
* **Le Vizirat 'Abasside de 749 à 936 (132 - 324H.)** Institut Français de Damas. Vol 1, 1959; vol 2, 1960.
- **Smith,** Peter.
* **The Babi and Baha'i Religions from Messianic Shi'sm to a world Religion.**Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1987.
* **A note on Babi and Bahà'i numbers in Iran";** In Iranian Studies, 17 (1984) pp. 295 -

301.
- **Schmucker, W.**
* **art. Mubahala;** in E.I.[2], Leiden, Tome VII, 1990, p.278.
- **Stiles, S.**
* **Zoraostrian Conversions to Bahà'i Faith;** in Studies in Bàbi and Bahà'i History. edited by Juan R. Cole and Moojan Momen. Los Angeles, Kalimat Press, 1984, Volume 2, pp. 67 - 93.
- **Strothmann, R.**
* **"Seelenwanderung bei den Nusairi"** in Oriens 12 (1959). pp 89 - 114.
- **Abù - Sulayman,** A.
* **Islamiyah al - Ma'rifah.** Institute for Herenden, Virginia, International Islamic Thought, 1986.
- **Tajadod,** Nahal.
* **Mani le Boudha de Lumière** Paris, Les Editions du Cerf, 1990.
- **Thomson,** Wiliam.
* **The Sects and Islam.** in. M.W. vol. XXXIX (July 1949) N° 3. pp. 208 - 222.
- **Towshend,** George.
* **Christ and Bahà'ullàh,** London George Ronald, 1957.
- **Trowbridge,** S. Van Rensselaer.
* **The 'Alevis.** in. M.W. 11 (1921) pp. 253 - 66.
- **Tschudi,**
* **art. Bektàsh,** in E.I.1, Leiden (1913), Tome 1, pp. 709 - 710.
* **art. Bektàshiyya.** in E.I.[2], Tome I, pp. 1196 - 1197.
- **Vadja, G.**
* **Les Zindiqs en pays de l'Islam au début de la période Abbasside.** in. Etudes de Theologie et de Philosophie islamique à l'époque classique. Londres, 1986, pp. 173 - 228.
- **Van Dusen,** Michael.
* **Political Integration and Regionalism in Syria.** in. The Middle East Journal. n° 26 (1972) pp. 123 - 136.
- **Watt, M.**
* **The Conception of Iman in Islamic Theology.** in Der Islam N° 43 (1967), pp.10.
* **The Formative Periode of Islamic Thought,** Edinburgh, 1973.
* **The significance of the Sects in Islamic Theology.** in. Actas Do IV Congresso de Estudo Arabes E. Islamicos. Coinbra - Lisboa. 1968; Leiden 1971.
- **Weber Max.**
* **L'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme,** Paris, Plon, 1964.
- **Wensinck,**
* **The Muslim Creed.** Cambridge, 1932.
- **Wilson, S.G.**
* **The Bayàn of the Bàb.** in Princeton Theological Review 13 (1915), pp. 633 - 54.



تعريف بأهم المصطلحات

ـ أ ـ

الآيين: فروض عرفية تدفع للمساح بقدر كلّ جريب، والجريب هو مساحة من الأرض مقدارها ستون ذراعاً طولاً في ستين ذراعاً عرضاً.

أبو تراب: من كنى علي بن أبي طالب ـ (الهداية الكبرى، ورقة 10ب).

الأراضي السلطانية: الأراضي التي صادرها العباسيون من الأمويين وتوسعت تدريجيّاً بالشراء والإلجاء ومصادرة ضياع موظفين ماتوا أو فصلوا عن وظائفهم.

أراضي الملك: الأراضي المملوكة مما يقطع السلطان أو من إحياء الموات أو شراء الصوافي وضياع الخليفة كلما كان في حاجة وضائقة.

أراضي الوقف: الأراضي التي خصّصت إيراداتها لأغراض دينية فيكون صادرها خاصة لمكة والمدينة أو للمجاهدين أو للفقراء والمحتاجين أو لفكّ رقاب العبيد. . .

الارتفاع: مصطلح شيعي إمامي للردّ على الغلوّ، ويعني تجاوز الحدّ في العقائد. وأهل الارتفاع هم أيضاً أهل الطيارة وأهل الغلوّ.

الاستعراض: اعتراض العزّل والمارّة والتفتيش في مقالتهم وذؤابة السيف في نحورهم أو صدورهم، وهي مقالة من مقالات المحكِّمة الأولى والأزارقة خاصة.

الاسم: مصطلح نصيري يعني محمد، وهو اسم علي باعتباره ناطقاً عنه دالاً عليه (إشارة إلى غدير خم).

الأشباح: هي الهيئة الأولى التي خلقها الله قبل خلق الأظلة فالروح، واكتمال هيئة

الإنسان بذلك. والشيخ في هيئته كالصدى من الصوت، موجود ولا يرى - هو مصطلح نصيري. (راجع الهفت الشريف ص 45؛ 209).

أصحاب الكساء: هم خمسة: علي ومحمد والحسن والحسين وفاطمة. والسبب في تسميتهم أنّ الرسول جمعهم تحت كسائه استعداداً للمباهلة.

الأطفال: أطفال المشركين والمخالفين.

الأظلّة: هي الهيئة الثانية التي خلقها الله قبل خلق الروح واكتمال هيئة الإنسان؛ وسمّيت أظلة لأنها في ظل نور الله؛ وهو مصطلح نصيري. (راجع الهفت الشريف ص 45؛ 208؛ 209).

الامتحان: مصطلح خارجي أصلاً، وهو التفتيش في مقالة المهاجر إلى دار الفرقة أو في مقالة العزّل من الناس عند استعراضهم. وكان السؤال غالباً عن علي وحال عثمان والشيخين.

أمير النَّحل: علي بن أبي طالب والنَّحل هم المؤمنون حسب بعض النصوص النصيرية. (الخصيبي، الهداية الكبرى. ورقة 10ب) وهم أيضاً الملائكة حسب نصوص أخرى.

الإيغار: هو الحماية وذلك أن تحمى الضيعة أو القرية فلا يدخلها عامل ويوضع عليها شيء يؤدّى في السنة لبيت المال في الحضر أو في النواحي (الخوارزمي، مفاتيح العلوم ص 39).

- ب -

البابية: إعلان شخص من الناس أنه الباب إلى الإمام الغائب، وهي مقالة شيعية اثنا عشرية في الأصل، ثم انتشرت في سائر الفرق الشيعية الغالية خاصة.

البَدَاء: هو أن يُعْلَن عن الله أمر ثمّ يحدث غيره فَيُقْنِعُ الناس عند الاضطراب بأنّ الله بدا له أن يغيّر ما أراد لمصلحة يجهلونها. وهي من مقالات غلاة الشيعة اشتهرت مثلاً أيّام المختار.

البراءة: هي إعلان المخالفة للإمام والجرأة على شيعته. وعكسها الولاية، وحكم المتبرّىء عند الشيعة الكفر، والبراءة من الكافر واجبة عندهم. وظهرت البراءة أيضاً عند الخوارج واشتهرت خاصة عند المحكّمة الأولى والأزارقة.

بيت العدل العالمي: أعلى مؤسسة ترجع إليها إدارة الدعوة البهائية وتنظيمها، أسست سنة 1963، ومقرّها في حيفا.

ـ ت ـ

التبعيض: مصطلح كلامي في الإيمان تجادل فيه أهل الإرجاء والقدريَّة، فالفرقة الأولى تقول إن الإيمان إذا كان تمّ وإذا عدم خلا وإنه لا يبعّض، والثانية تقول إنّ الإيمان يجزّأ أو يبعّض وأنّه يزيد وينقص بالأعمال.

التجلّيات: هي الأجسام والهيئات والمقامات والهياكل... التي يتجلى فيها الله/ عَلِيّ للناس. والتجليات نظام من الأكوار والأدوار في العقيدة النصيرية والدُّرْزية وغيرهما.

الترقي: مصطلح نصيري، يعني تدرّج المؤمن في عقاب الصراط ومراقبه حتى يصفو، ويصير من العالم السفليّ إلى العلويّ، فينتهي كوكباً منيراً.

الترنيمات: هي الشعر الدّيني الذي تترنم به الجماعة النصيرية في مناسباتها الدينية، وتعتبرها جزءاً من طقوسها.

التعليق: تعليق الطفل النصيري إذا بلغ 18 سنة بالشيخ العارف لتعليمه الدين وتبلغ مدَّة التعليق سنتين أحياناً.

التفتيش: هو السؤال عن مقالة العزل من الناس عند اعتراضهم، أو المهاجر من المخالفين إلى دار الفرقة في حال علي وعثمان والشيخين.

التفويض: من العبارات التي يطعن بها في عدالة الراوي. ويذكر وحيد البهبهاني عن رجال الإمامية أن التفويض على وجوه: تفويض الخلق والرزق إلى الأئمة؛ وتفويض تقسيم الأرزاق، وتفويض الأحكام والأفعال بأن يثبت ما رآه حسناً ويردّ ما رآه قبيحاً فيجيز الله إثباته وردّه، تفويض الإرادة بأن يريد شيئاً لحسنه ولا يريد شيئاً لقبحه؛ تفويض القول بما هو أصلح له وللخلق وإن كان الحكم الأصلي خلافه. كما في صورة التقية، وتفويض أمر الخلق بمعنى أنه واجب عليهم طاعته في كل ما يأمر وينهى سواء علموا وجه الصحة أو لا، (راجع فوائد الوحيد البهبهاني، ضمن رجال الخاقاني، ص 39 ـ 40).

التناسخ: انتقال روح المرء إلى أجسام أخرى وهيئات كثيرة حسب أعماله في الحيوات السابقة وهو من أهم عقائد النصيرية، ومن عقائد الغلاة الشيعة عموماً.

التوقيع: توقيع الإمام على أسئلة الطالبين جواباً وذلك أيام الغيبة الصغرى خاصة، وكان السفراء حملة التوقيعات إلى أصحابها.

ـ ح ـ

الحجاب: الصورة التي يتحجب به نور الله/ علي حين يدركه الناس، وهو مصطلح

نصيري. وعقيدة النصيرية أن محمداً حجاب لعليّ.

الحجَّة: مصطلح شيعي إمامي في الأصل، والمقصود به الإمام، لأنه الحجة على خلق الله بالبيان وتحقيق التكليف، فمن تولّى عنه كفر ومن والاه آمن ونجاه، وهو مصطلح نصيري أيضاً، ويعني الأئمة الدعاة إلى الله/علي، هم حججه والدّالون عليه.

الحلول: حلول الله/علي في بعض الصّور الجسدية كحلوله في محمد وعليّ (صورة) والحسين.. وسائر الأئمة، وكذلك في المقامات النبوية، وهو حلول استئناس وتكليف وتجديد للدين.

ـ د ـ

الدار: دار المخالف من سلطان وغيره من أهل العقائد الأخرى، وهو مصطلح في الأصل خارجي اشتقّوه من آيات الجهاد.

الدّوْر: هو الحقبة من حياة المرء، وهو مصطلح نصيري يدل على تصوّر لاستمرار حياة الفرد دون انقطاع. وإنما هي سلسلة من أدوار وأكوار يتعاقب بينها وجوده في الهياكل الكثيرة والقمصان العديدة حسب أعماله. فالجزاء والعقاب يكونان بكيفية الوجود والهيئة الجسمانية لا بالمعاد.

ـ ذ ـ

الذِّكْر: هو لقب الباب الشيرازي.

ـ ر ـ

الرجعة: مصطلح شيعي يعني اعتقاد الفرقة رجعة الإمام الغائب ليملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلئت جوراً. واتّخذت النصيرية من هذه العقيدة مقالة للإلحاح على ألوهية عليّ ابن أبي طالب، أمّا البابية والبهائية فقد نصّتا على من «يظهره الله» إلحاحاً على استمرار الوحي وتجديد الشريعة بمقتضى الأحوال المتغيرة.

الرسخ: ردّ الكافر إلى هيئة الجماد مثل الحديد والحجارة.. في عقيدة النصيرية.

الركن الرابع: مصطلح شيعي يعني الباب إلى الإمام والمجتهد الواصل بين الإمام الغائب والمؤمنين وصلاً يتحقق به تكليفهم وعدل الله وبه قالت البابية.

الرّواج: وهو حقّ الجهبذة، وهو مبلغ يدفع للجهابذة مقابل خدماتهم.

رواج الرواج: أجور تجبى لمساعدي الجهابذة وغلمانهم، وهي غير محدودة.

ـ ص ـ

صاحب الزمان: هو الإمام المنتظر في العقيدة الشيعية.

الصوائف: هي الحروب التي يخوضها الجيش العربي المسلم صيفاً على الثغور. وقد قصد إليها العباسيون ليوسّعوا على بيت المال ويشغلوا الجند، ويحذّروا العدوّ.

ـ ظ ـ

الظهورات: هي الصور التي يظهر فيها علي بن أبي طالب/ الله ومنها ذوات الأئمة ومقامات الأنبياء، وذلك حسب الكور والدور والقبَّة.

ـ ع ـ

العبرة: ثبت الصدقات لكورة كورة، وعبرة سائر الارتفاعات هو أن يعتبر مثلاً ارتفاع السنة التي هي أقلّ ريعاً والسنة التي هي أكثر ريعاً ويجمعان ويؤخذ نصفهما فتلك العبرة بعد أن تعتبر الأسعار وسائر العوارض. (الخوازمي، مفاتيح العلوم ص 40).

العقاب: درجات الصّراط السفلية والعلوية وفي كل واحدة منها يمتحن المرء إلاّ أن الكافر لا يتجاوز السفلية.

علم الباطن: مصطلح شيعي يقصد به العلم الذي ورّثه الإمام أو أوحى به إليه، وورّثه خاصة من بعده، حفظه عنه، وبه يفسّر الدين لا بغيره وإن خالف دلالة العبارة ومقصد المنصوص.

العين: (ع)، علي بن أبي طالب، وهي عبارة نصيرية.

ـ غ ـ

الغلوّ: تجاوز الحد المقبول في العقائد: في التوحيد والنبوة والإمامة والمَعَاد خاصة.

الغيبة: مصطلح شيعي يعني غيبة الإمام الثاني عشر لا موته، لأن الأرض لا تخلو من حجَّة؛ وهو منتظر في اعتقاد الفرقة والغيبة غيبتان: صغرى تمّت سنة 260هـ/ 873م على أظهر الأقوال وكبرى كانت سنة 329هـ/ 940م. والفرق بينهما أن الإمام الغائب في الأول قد أقام أبواباً ووكلاء ظلّوا يحملون توقيعاته إلى شيعته، وأنّ السّفراء يجمعون

الصدقات إليه باسمه. أما الغيبة الكبرى فهي عند انقطاع الأبواب والوكلاء والسفراء. ودخلت الشيعة طور انتظار المهدي، تنفق في سبيل ظهوره صالح الأعمال حتى تستحق الرجعة.

ـ ف ـ

الفسخ: ردّ الكافر إلى هيئة النبات في عقيدة النصيرية.

ـ ق ـ

القائم: الإمام المنتظر الراجع بعد غيبته.

القريبون: الدرجة السادسة من مراتب العالم السفلي عند النصيرية.

القشّ والقشّاش: هياكل ترد إليها روح الكافر عند النصيرية، وهي متقلّبة المعنى، فهي مرَّة دودة حقيرة لا تلد؛ وهي مرَّة أخرى ما له أذناب إذا كان في رحم، وهي أحياناً البقّ والذباب والنمل وما شبه ذلك، وتُطلق أحياناً أخرى على الخنزير والدبّ والكلب وابن آوى وابن عرس. (راجع الهفت الشريف، ص 176؛ 177؛ 187؛ 197).

القطائع: الأراضي التي يقطعها السلطان رجلاً فتصير ملكاً له.

القعود: مصطلح خارجي ظهر عند المحكّمة الأولى ثمَّ اشتهر عند الأزارقة، ويعني التخلّف عن الهجرة والقتال. والأزارقة تكفّر القاعد عن الخروج معها والقتال في صفّها.

القميص: هو الهيئة التي يردّ فيها المؤمن والكافر في سلسلة الحيوات حسب العقيدة النصيرية، والقمصان عندهم مرادف الهياكل أيضاً.

ـ ك ـ

الكدر: أهل الكدر عند النصيرية هم أهل العالم السفلي. وتعتقد الفرقة أنهم ممتحنون في عقاب الصراط حتى يصيبوا صفاء يخلّصهم من بشاعة القمصان والهياكل وينسلخوا إلى أصلهم النوراني إن كانوا مؤمنين. أمَّا الكفار فيردّون إلى أوضع الهياكل.

الكروبيون: هم سادة الملائكة في الأصل. وهم في اعتقاد النصيرية المرتبة الأولى من مراتب العالم السفلي.

ـ م ـ

المختصّون: أهل المرتبة الخامسة من العالم العلوي عند النصيرية.

المخلصون: أهل المرتبة السادسة من العالم العلوي عند النصيرية.

المراتب: هي الدرجات في تصوّر النصيرية للعالم العلوي والسفلي. وأهل المراتب هم الفئات بحسب صفائهم بالإيمان وكدرهم بالكفر.

المرتجعات: الأراضي التي أقطعها السلطان إلى موظفيه وعماله ثم ارتجعها منهم لضيق، أو زوال وظائفهم.

المزاج: أهل المزاج هم أهل الكدر في الاصطلاح النصيري.

المسخ: ردّ الكافر في هيئة المركوب والمقتول وما لا يحلّ أكله مثل القرد والدبّ والخنزير والجوارح، في عقيدة النصيرية. (راجع الهفت الشريف ص 89؛ 177).

المعطّلة: هم الذين يقولون بقدم الأعيان وأن العالم لا صانع له ولا مدبر.

المعنى: هو علي بن أبي طالب في اصطلاح النصيرية.

المقامات: هي المحلّات النبوية والإمامية التي ظهر بها الله/علي في الأدوار والقبب.

المقاسمة: أن يقاسم السلطان أو العامل المزارعين على نسبة من محاصيل الغلّة بعد النضج. وحدّدت تلك النسبة حسب طرق الريّ والعوارض.

المقدّسون: هم أهل المرتبة الرابعة من العالم السفلي عند النصيرية.

المقرّبون: هم أيضاً الكروبيون.

المقصّرة: في اصطلاح الشيعة عبارة للطعن على المخالف والجرح، وتعني تقصيره في بلوغ الحد المقبول في العقيدة: في التوحيد والنبوّة والإمامة والمَعَاد. وهي ضدّ الغالية، والطيارة. أما مقالات المقصّرة وكذلك الغالية فمحلّ اختلاف بين الناس. فما رآه البعض تقصيراً كان عند الآخر غلوّاً.

الممتحنون: هم أهل المرتبة السابعة الأخيرة من العالم العلوي، وبعدهم أهل العالم السفلي، في اعتقاد النصيرية.

من يظهره الله: هو المنتظر القائم على الدين لتجديد الشريعة عند الباب وبهاء الله على حد سواء.

الموافاة: حال المرء كفراً وإيماناً وإثماً عند موافاة ربّه وملاقاته أي عند الوفاة.

الميم: (م) هو محمد في اصطلاح النصيرية.

– ن –

الناسوت: هو الجزء البشريّ في علي بن أبي طالب، وكذلك في كل من حلّ فيه مثل الحسين خاصة، إذا المقتول في نظر النصيرية هو الناسوت لا اللاهوت.

الناطق: في عبارة النصيرية هو محمد. نطق عن علي وأشار إليه يوم غدير خمّ.

النجباء: هم أهل المرتبة الرابعة من مراتب العالم العلوي عند النصيرية.

النسخ: يعني في عقيدة النصيرية ردّ الكافر إلى هيئة الطيور والسمك وسائر الحيوان مما يلذّ أكله، كذلك ينسخ الكفار ويذلّون بالذبح والقتل والأكل.. مثل ذبح الخرفان. (راجع الهفت الشريف، ص 177).

النص: في الإمامة اعتقاد الشيعة أن علي بن أبي طالب قد أمر الله باستخلافه بعد محمد، لأن الإمامة من أصول الدين، فلا يسع إهمالها بغير بيان وإطلاقها سدى بغير وحي. فالنص على الإمام هو تعيينه بنصّ وحي قاطع.

النقطة الأولى: هو الباب الشيرازي في اصطلاح البهائية.

النقلة: انتقال الروح بين الهياكل والقمصان في الحيوات الكثيرة في اعتقاد النصيرية.

النقباء: أهل المرتبة الثالثة من مراتب العالم العلوي عند النصيرية.

– هـ –

الهبطة: نزول آدم إلى الأرض قصة الخلق النصيرية.

الهجرة: مصطلح خارجي في الأصل، يعنون به هجرة أتباع فرقتهم إليهم عن دار المخالف والسلطان.

الهيكل: في اصطلاح النصيرية هو القميص أي الهيئات التي يشكل فيها المرء حسب عمله في الحيوات السابقة.

– و –

الوسخ: ردّ الكافر في عقيدة النصيرية إلى الرائحة النتنة القذرة مما يخرج من الأرض.

الوصي: في العبارة الشيعية والنصيرية هو الإمام.

الوكيل: في اصطلاح الشيعة هو الواصل بين الشيعة والإمام الثاني عشر الغائب أيام الغيبة الصغرى. وهو أيضاً الواصل بين الشيعة في النواحي البعيدة والإمام الحاضر قبل غيبة الثاني عشر.

الولاية: الإقرار بالطاعة للإمام، ومعاداة مخالفيه، وهي ضدّ البراءة.

ـ ي ـ

الأيتام: هم أهل المرتبة الثانية من مراتب العالم العلوي عند النصيرية.

يوم الظهور: هو يوم ظهور الإمام الغائب عند النصيرية.

يوم الكشف: هو يوم كشف علي بن أبي طالب لمعنويته للمؤمنين.



الفهارس العامة

1 ـ فهرس الآيات القرآنية الكريمة

2 ـ سورة البقرة

3 ـ سورة آل عمران

4 ـ سورة النساء

5 ـ سورة المائدة

6 ـ سورة الأنعام

7 ـ سورة الأعراف

8 ـ سورة الأنفال

9 ـ سورة التوبة

10 ـ سورة يونس

11 ـ سورة هود

12 ـ سورة يوسف

13 ـ سورة الرعد

16 ـ سورة النحل

17 ـ سورة الإسراء

18 ـ سورة الكهف

19 ـ سورة مريم

21 ـ سورة الأنبياء

22 ـ سورة الحج

46 ـ سورة الأحقاف

47 ـ سورة محمد (ﷺ)

48 ـ سورة الفتح

55 ـ سورة الرحمن

56 ـ سورة الواقعة

62 ـ سورة الجمعة

71 ـ سورة نوح

73 ـ سورة المزمل

74 ـ سورة المدثر

78 ـ سورة النبإ

79 ـ سورة النازعات

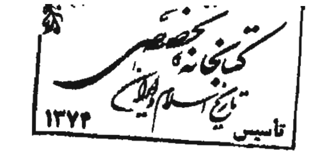
95 ـ سورة التين

97 ـ سورة القدر

98 ـ سورة البينة

110 ـ سورة النصر

فهرس الأعلام



- ش -

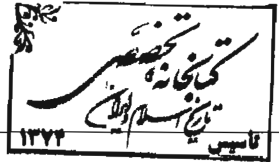
- ص -

- ض -

- غ -

- ف -

- ن -


کتابخانه تخصصی
تاریخ اسلام و ایران
تاسیس ۱۳۷۴

فهرس الفرق والملل والجماعات

- ب -

- ت -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ض -

- ط -

- ظ -

- ع -

- غ -

- ف -

- هـ -

- و -

المحتويات

الباب الثالث

في سيادة الفرقة الهامشية: «الكَلمة الظاهرة»

الباب الرابع

في استمرار الفرقة الهامشية: «الكلمة الخالدة»

